

Gabarrou, Francois
Arnobe, son oeuvre

ARNOBE. — SON ŒUVRE

A M. MITTOU

Hommage d'affectueuse reconnaissance.



ARNOBE
SON ŒUVRE

PAR

François GABARROU

Docteur ès-lettres



PARIS

LIBRAIRIE ANCIENNE HONORÉ CHAMPION, ÉDITEUR

EDOUARD CHAMPION

5 — QUAI MALAQUAIS — 5

1921



ERRATA

Page 18,	ligne 29,	au lieu de	τον δίφρον του,	lire	τὸν δίφρον τοῦ.
— 19,	— 12,	—	*d'Elensis,*	—	*d'Eleusis.*
— 61,	— 4,	—	*immortalitatis,*	—	*inmortalis.*
— 61,	— 6,	—	*ou s'écoulera,*	—	*où s'écoulera.*
— 62,	— 19,	—	*le Dieu, suprême,*	—	*le Dieu suprême.*
— 63,	— 25,	—	*se soit contenté,*	—	*ne se soit contenté.*
— 71,	— 28,	—	*nombrenses,*	—	*nombreuses.*
— 73,	— 11,	—	*demiurge,*	—	*démiurge.*

A) — LA VIE
ET LE CARACTÈRE D'ARNOBE

I. — La Vie

Arnobe naquit en Afrique, dans la seconde moitié du troisième siècle. On a peu de détails sur sa vie. On sait seulement qu'il passa la plus grande partie de son existence à Sicca (aujourd'hui Le Kef) dans la Numidie Proconsulaire. Saint Jérôme rapporte (1) que sous le règne de Dioclétien (284-305) il professa la rhétorique, et s'attira par sa science une réputation universelle; il eut Lactance pour élève dans cette même ville.

— Il était alors en guerre avec les chrétiens, puisque saint Jérôme affirme dans sa notice qu'il les avait toujours combattus. Et ceux-ci d'ailleurs devaient former déjà dès le milieu du troisième siècle un groupe assez important, puisqu'ils avaient un évêque à Sicca (2). Aux environs de sa cinquantième année probablement Arnobe se convertit. Il est assez difficile de donner la date exacte de sa conversion, que l'on fixe généralement à l'an 295 ou 296 (3), mais on peut néanmoins en connaître les causes. — Lui-même, sans s'en douter, nous les révèle au cours de son ouvrage.

Dans sa vie de rhéteur, il explorait avec curiosité les religions et les mystères païens, toujours préoccupé de puiser dans ses études philosophiques un enseignement moral. Mais il fut déçu dans ses recherches, comme il le laisse souvent entendre (4). — La science ne lui fournit rien de certain sur de nombreuses questions qu'il s'effor-

(1) *De viris illustribus*, 79 et 80. — *Chron. ad ann.* 2343 — *Epist.* 70,5.

(2) Voir *Sententiæ episcoporum*, ann. 256, n° 28.

(3) MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Tome III, p. 245.

(4) *Adversus nationes*, I, 12; II, 7; 16-17; 51-57. — Nos citations renvoient à l'édition critique de Reifferscheid, Vienne, 1875 (Voir plus bas la *Bibliographie*): le 1er chiffre indique le livre, le second le paragraphe.

çait de résoudre : l'origine du monde, la nature de l'homme, l'origine et la nature de l'âme, le problème du mal.

D'autre part, certains traits du christianisme qu'il combattait frappèrent son imagination. C'étaient d'abord les miracles du Christ. « On a prouvé, déclare-t-il (1), que tout ce qu'a fait le Christ, il l'a fait sans le secours de rien... par sa seule puissance. Il ne nous a apporté rien de nuisible, mais nous a comblés de biens salutaires... » ; il énumère alors les actes prodigieux qu'il a accomplis, aux yeux de ses disciples (2). C'était encore l'héroïsme dont avaient fait preuve tous ceux qui avaient souffert et succombé pour affirmer leur foi dans le Christ (3), et enfin les promesses d'une vie éternelle que n'avaient pu donner Platon et ses disciples et qu'apportait le Sauveur à ceux qui croyaient en lui (4).

En présence de ces témoignages, Arnobe se prit à réfléchir. Peut-être hésita-t-il un peu. Au dire de saint Jérôme (5), il reçut en songe des avertissements divins, et se décida enfin à embrasser la nouvelle religion.

On s'étonna tout d'abord de ce brusque revirement du rhéteur. A Sicca, on eut peine à croire à sa sincérité. Son évêque même, qui l'avait toujours connu comme un adversaire acharné du christianisme, ne voulut pas l'admettre au catéchuménat, avant qu'il eût donné un gage sérieux de sa bonne foi. C'est alors qu'Arnobe imagina d'écrire son *Adversus nationes* ou *Adversus gentes*. On ignore la date exacte de la composition de l'ouvrage. Mais on lit dans le premier livre (6) : « Il y a environ trois cents ans un peu moins ou un peu plus, que nous avons commencé à exister, nous chrétiens, et à compter dans le monde », ce qui permet de supposer qu'Arnobe aurait entrepris son travail vers l'an 300. — Il ne produisit probablement pas d'autre œuvre, et on ne sait rien sur la fin de sa carrière. Il mourut vers l'an 327, puisque c'est à cette date que se rapporte la notice que saint Jérôme lui consacre dans sa *Chronique*.

(1) I, 44.
(2) I, 45-55.
(3) II, 5.
(4) II, 34. 35.
(5) *Chron. ad ann.* 2343.
(6) I, 13.

II. — Le Caractère

Comme nous ignorons la nature des rapports qu'Arnobe eut avec ses concitoyens, il est difficile de nous aider de sa vie privée pour esquisser son caractère. Mais cette lacune est en partie comblée par son œuvre : la physionomie d'Arnobe se révèle clairement dans son livre.

Il nous apparaît d'abord comme un homme à l'imagination ardente, violent, emporté, passionné : on dirait que son ouvrage est écrit tout d'une haleine. A voir l'ardeur avec laquelle il attaque les païens, une fois converti, on devine aisément avec quelle violence il devait lutter contre les chrétiens avant sa conversion. Il n'a fait que retourner contre ses anciens amis le talent de polémisme qui les servait auparavant. Et de fait, il ne ménage rien, ni personne ni choses, dans sa vigoureuse escrime intellectuelle. Il veut surtout frapper ses adversaires et avec d'autant plus d'ardeur et d'acrimonie qu'il ne peut pas leur pardonner de lui avoir si longtemps caché la vérité. On peut justement le comparer à un soldat d'avant-garde, à un éclaireur vif, alerte, bouillant qui fait la guerre d'escarmouches.

— Naturellement cet homme violent, emporté, ne manque pas d'esprit. Il a l'art de faire rire le lecteur par l'imprévu de ses réparties, ses boutades, ses plaisanteries, et il garde jusque dans ses accès de rage sa verve railleuse (1).

Celle-ci d'ailleurs trouvait un aliment facile dans ses sentiments patriotiques. Il est en effet un trait commun à quelques écrivains d'Afrique, comme Fronton, Apulée, Arnobe, c'est le patriotisme local. Ce patriotisme se traduit d'abord par la haine de l'étranger et de Rome en particulier.

On sait qu'au point de vue politique, depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne jusqu'à l'invasion des Vandales, la domination romaine fut souvent menacée en Afrique (2). — Les Africains étaient toujours prêts à soutenir tout prétendant de leur race ou de leur pays qui se déclarait contre l'empereur de Rome, ou voulait se rendre indépendant (3).

(1) III, 6-12 ; 12-19 ; 29-42 ; IV, 13-14 ; V, 23.

(2) Voir les *Histoires* d'Ammien Marcellin, Zosime, Orose, Aurélius Victor.

(3) Cf. Tacite, *Hist.* I, 7, 37, 73 ; II, 58, 59, 97 — Suétone, *Galba*, 11 — Capitolin, *Clod. Albin*, 12 — Spartien, *Sévèr.* 13.

Au point de vue religieux, le christianisme africain se constitua et se développa dans un esprit de haine contre l'état social, c'est-à-dire contre la domination romaine. Les évêques même durent céder au mouvement, et saint Cyprien dut lutter contre le pape Etienne pour maintenir l'indépendance du siège de Carthage (1).

D'ailleurs les Africains ne devaient pas trop aimer Rome pour l'accueil assez malveillant qu'ils y recevaient. Si grande que fût leur réputation dans leur pays d'origine, c'en était fait d'eux dès qu'ils avaient passé la mer : on se moquait de leur rauque prononciation carthaginoise. Apulée, le dieu de Carthage, l'avait constaté à ses dépens (2). Il en fut de même pour Augustin un peu plus tard, quand il vint à Milan. On s'amusait de son accent africain, et des puristes même relevaient des solécismes dans ses phrases.

En retour, à Rome, les indigènes détestaient les étrangers. Au théâtre, on criait : « A bas les métèques ». Quelque temps avant l'arrivée à Rome de saint Augustin, la crainte de manquer de vivres fit expulser tous les étrangers de la Ville Eternelle, même les professeurs. D'ailleurs le peuple romain était toujours affamé : sa goinfrerie et son ivrognerie devaient certainement répugner aux races sobres de l'Empire, comme les Grecs et les Africains (3).

Chez Arnobe notamment, comme le paganisme avait sa source au sein de la nation romaine, la haine de l'un devait naturellement amener la haine de l'autre. Il déteste aussi l'étranger. D'après lui, Rome est née pour la perte du genre humain (4). Il met la domination et la puissance romaines au nombre des calamités que les dieux ne ménagent pas aux hommes (5). Non content de verser son mépris sur la grande œuvre de la civilisation romaine, il jette le ridicule sur le passé de Rome, sur toute son histoire. Il passe en revue, pour en rire évidemment, toutes les légendes de l'avènement de l'empire : la légende de Numa (6), celle de la naissance du roi Servius (7). Il raille les amours de cette Vénus, mère de la race d'Enée et auteur de l'empire romain (8), cette *Bona Dea*, qui ne

(1) Saint Cyprien, *Epist.* 4.

(2) Apulée, *Flor.* 17 ; *Apol.* 23.

(3) Voir saint Augustin, *Confessions*, V, 12 — *Revue des Deux-Mondes*, 1er mai 1913 : *saint Augustin*, par Louis Bertrand p. 10 et 11.

(4) VII, 51.

(5) I, 5.

(6) V, 1 et sq.

(7) V, 18.

(8) IV, 27.

dédaigne pas les présents de Bacchus (1), ces dieux nationaux, qui se traînent dans un fleuve, et vivent dans le lit du Numicus, avec les grenouilles et les petits poissons (2).

Enfin il ne perd pas l'occasion de rappeler aux Romains leurs grandes défaites, comme celles de Trasimène et des Fourches Caudines (3).

Mais Arnobe, comme beaucoup de ses compatriotes, déteste moins l'étranger qu'il n'aime sa propre patrie, et pour elle-même. Ce patriotisme se révèle déjà dans Fronton qui toute sa vie fut un Africain de cœur. On sait qu'à Rome, il avait des tendresses particulières pour ceux de ses amis de lettres ou élèves qui étaient africains: pour Appollinaire de Carthage, Aulu-Gelle, Cersinus le Numide, Festus Postimius, le grammairien Porphyrio ; pour Servilius Silanus d'Hippone ; pour Antoninus Aquita, qu'il recommanda au proconsul de Carthage, et à qui il fit obtenir une chaire de rhétorique dans sa province ; surtout pour Aufidius Victorinus, dont il fit son gendre et l'ami de Marc-Aurèle, et qu'il poussa dans la voie des honneurs jusqu'au consulat (4).

Apulée était fier de Madaura, sa ville natale : « Je ne rougirais pas de ma patrie, disait-il, quand bien même nous serions encore une place forte de Syphax (5) ». Pour lui Carthage était la Muse céleste de l'Afrique (6) et il ne cessait de vanter la grandeur et la beauté de la ville, l'intelligence et le bon goût de ses habitants (7).

L'Afrique n'oublia jamais Septime-Sévère : elle lui éleva des autels et des temples, et Spartien ajoute (8) que les Africains l'adoraient comme un dieu.

Sans faire de sa patrie un éloge trop pompeux, Arnobe partage en toute sincérité les sentiments de ses compatriotes. Il se montre toujours fier de ses gloires nationales et ne ménage pas, par exemple, ses éloges à l'illustre Annibal qui a fait trembler Rome (9).

S'agit-il aussi de faire connaître les ressources de son pays, il

(1) I, 36.
(2) I, 36.
(3) IV, 4.
(4) Fronton, *Ad amicos*, I, 7, p. 179 ; II, 10, p. 200 — *De Nepote amisso*, p. 232 — Aulu. Gelle, XIX, 8, 10, 13.
(5) *Apologie*, 23-24 (édit. Krueger, Berlin, 1864).
(6) *Florides*, 20 (édit. Krueger, Berlin, 1865).
(7) *Florides*, 9, 16-24.
(8) *Sévère*, 13 — Voir Monceaux, *Les Africains. Les Païens*, p. 357 (Paris, 1894).
(9) VII, 50.

pense aussitôt comme le ferait un de nos colons, à ses champs, à ses vignes, à ses oliviers, à ses troupeaux de moutons (1). — Un jour la famine sévit en Gétulie, tandis que la moisson était florissante chez les Maures et les Numides. Comme un père, il console alors ses compatriotes, souvent frappés des misères occasionnées par la sécheresse e les sauterelles ; il leur prêche la résignation, montrant par l'histoire que l'antiquité a souvent souffert des mêmes maux (2).

Après Arnobe, ce sentiment national ne cessa de vivre dans les générations suivantes. « A mon avis, avouait Aurélius Victor (3), notre race est privilégiée et comme prédestinée, tant elle est féconde en gens de mérite » ; et il était fier de la prospérité de Carthage, *l'ornement de la terre.*

Symmaque, qui n'était pas Africain, avait été 2 ans proconsul en Afrique. Ses pouvoirs expirés, en 375, il y avait encore séjourné et avait acheté des domaines en Maurétanie. Il écrivait un jour à un de ses amis : « Si tout me réussit, je le dois à l'amour de Carthage. » Dans ses lettres (4) il parlait sans cesse de sa *chère Afrique*, s'intéressait à sa prospérité, s'affligeait de ses malheurs, et 22 ans après l'avoir quittée, il la recommandait chaudement à la sollicitude du ministre Stilichon. Cependant il se faisait à Rome protecteur de tous les Africains, même d'un évêque de Cæsarea.

Enfin saint Augustin aimait sa Carthage. Il ne pouvait en être autrement pour une nature vibrante comme la sienne entrant dans Carthage à l'âge de dix-huit ans. Il fut en effet vivement touché par l'aspect saisissant de cette ville, couchée entre ses lacs, au bord de la mer, ornée de magnifiques constructions que les Romains venaient d'y élever, offrant à ses habitants tous les plaisirs des sens et de l'intelligence.

Voilà pourquoi avec Augustin, nous assistons à un revirement du sentiment national dans les cœurs africains. La haine qu'on avait pour Rome peu à peu fit place a 1 respect, à la vénération, en face des privilèges concédés par les vainqueurs à l'Afrique vaincue. Chez Augustin notamment, la vue de Carthage où le prestige romain apparaissait dans tout son éclat, développa un certain sentiment de fierté à se savoir citoyen de Rome ; et même quand il quitta cette ville pour venir à Rome comme maître de rhétorique, il comprit que la nouvelle Carthage, malgré toute sa splendeur, ne pouvait se

(1) I, 21.
(2) I, 16.
(3) *Cæsar*, 20, 37, 40.
(4) *Epist.* I, 64 ; II, 63 ; IV, 5 ; VII, 66 ; VIII 5, 20 ; X, 1.

comparer à une ville plus que millénaire qu'une longue série d'empereurs n'avaient cessé d'embellir (1).

Ceci explique la profonde stupeur des Africains lors de l'invasion des Barbares et de la prise de Rome par Alaric. L'idée que Rome était intangible avait tellement gagné les esprits qu'on ne pouvait admettre la sinistre nouvelle. L'émotion fut générale : à un fidèle qui lui demandait d'écrire un livre de consolations à propos de ces malheurs publics, Augustin se contenta de répondre (2) : « A de tels maux, il faut de longs gémissements plus que de longs ouvrages ! »

— A en juger par la méthode de discussion, Arnobe nous apparaît encore comme un homme d'étude, un érudit. Cet état d'esprit était d'ailleurs le résultat de la formation du jeune étudiant en Afrique. Apulée nous raconte (3) qu'au moment de ses études à Carthage, il se précipitait à tous les cours, à toutes les bibliothèques, avec une sorte de gloutonnerie : il voulait tout savoir, tout connaître. Saint Augustin (4) n'était pas moins curieux : grammaire, philosophie, littérature, musique, droit, théologie, il cherchait à tout embrasser.

Cette vaste érudition était absolument nécessaire au jeune rhéteur qui aspirait à la richesse et aux honneurs. Celui-ci d'ailleurs s'en servait non pour instruire ou entraîner, — ce qui eut été difficile à un païen qui vivait à l'époque des Antonius ou de Dioclétien, au milieu d'une société paisible et blasée, — mais du moins pour plaire et pour amuser (5).

Arnobe connaît chez les Grecs les historiens et les philosophes, Platon, Aristote, Zénon et Panætios, Chrysippe, les Epicuriens, les chefs de la Moyenne et de la Nouvelle Académie, Arcésilas et Carnéade ; — Plutarque, Epictète, Apollodore, Héraclite, Cratès, Théodore de Cyrène, Posidippe, Ephore, Ctésias, Polémon ; — des poètes comme Hésiode, Homère, Sophocle, Pindare, Epicharme ; chez les latins, il a lu Lucrèce, Varron, Cicéron, Cornelius Labeo, Ennius, Lucilius, et d'autres de moindre importance comme Manilius

(1) Voir *saint Augustin*, par Louis Bertrand, dans la *Revue des Deux Mondes*, 15 Avril 1913 (p. 723-730), 1er Mai 1913 (p. 8 et 9).

(2) *Epist.* 111 : — Voir Boissier : *Fin du paganisme*, II, p. 388-393 — Ferrère : *La situation religieuse de l'Afrique romaine*, p. 118-123 (Paris, 1897).

(3) *Florides*, 9, 16-18, 20.

(4) *Confessions*, III, 4-5 ; IV, 1-3.

(5) Voir Apulée, *Flor.* 5, 9, 13, 17-18 ; *Apol.* 23, 92 sq. — Monceaux, *Les Africains*, p. 273-274.

et Nigidius, Valerius Antias, Granius, Clodius, Fabius, Cincius, Cornificus, Pison et Sammonicus, etc. (1). Nous verrons cependant que son érudition a des lacunes regrettables : s'il connaît la philosophie païenne, il est assez ignorant de la théologie et de l'histoire chrétienne.

— Enfin un dernier trait de son caractère qui n'est certes pas le moins important, c'est sa forte dévotion, loyale et convaincue, mais souvent naïve. Arnobe était tourmenté par le besoin de croire. A lire son œuvre, on devine qu'il devait sérieusement pratiquer la religion païenne, et qu'il était même scrupuleux dans ses dévotions : « O aveuglement, s'écrie-t-il au début de son livre (2), j'adorais naguère des statues qui sortaient seulement des forges, des dieux fabriqués sur des enclumes à coups de marteaux, des os d'éléphant, des tableaux, des bandelettes attachées aux arbres vermoulus. Si parfois je voyais une pierre polie et graissée d'huile, je l'adorais, je l'invoquais comme s'il s'y trouvait une force divine, et je demandais des faveurs à un tronc d'arbre, qui ne peut rien comprendre ; et ces dieux, dont j'admettais l'existence, je les outrageais considérablement, lorsque je supposais qu'ils étaient en pierre, en bois, en os, ou qu'ils habitaient dans des matières de ce genre. Mais, maintenant, à la suite d'un si grand maître dans la voie de la vérité, je sais ce que vaut tout cela... »

Cet impérieux besoin de croire était le propre de la génération contemporaine. Déjà au deuxième siècle, tant d'esprits partageaient le scepticisme d'un Lucien à l'égard des vieux systèmes dogmatiques du polythéisme romain ! Depuis si longtemps les sectes se disputaient sans qu'aucune pût convaincre les autres d'erreur, que les esprits, lassés de recherches infructueuses, s'abandonnaient au besoin de croire. Puisque la raison n'était pas capable de formuler une règle sûre de vie, la foi seule pourrait la donner. A ce moment pénétraient dans l'empire romain les religions orientales, et les foules accoururent vers ces temples nouveaux où l'on révélait les vérités apprises aux hommes par les dieux d'Orient. Ces cultes venus d'Asie séduisirent les âmes par leur nouveauté. Chacun avait son attrait particulier : c'était la légende de Cybèle et d'Attis, avec son haut symbolisme philosophique, le culte d'Isis et de Sérapis avec son rituel et

(1) I, 52 — II, 9, 78 — III, 32, 37, 38-39, 40-41 — IV, 24, 25, 29 — V, 1, 18, 29 — VI, 7, 13, 22 — etc.

(2) I, 39.

ses promesses eschatologiques, la religion de Mithra et de la *Dea Syria* avec ses curieuses doctrines théologiques (1).

Les païens d'Afrique s'attachèrent aveuglément à ces mystères qui les égaraient en tous sens et les poussaient aux folles superstitions. Arnobe, avec sa curiosité naturelle et le souci qu'il avait des questions philosophiques, dut y participer aussi, puisqu'il avoue lui-même qu'il voulut les connaître (2). Mais il se ressaisit vite : après avoir longtemps fouillé *ces nouveaux systèmes*, il voit *ce que vaut tout cela*. La science va le rendre sceptique et pessimiste.

« On peut s'étonner, dit M. Monceaux (3), de découvrir un pessimiste dans ce rhéteur érudit, plein de bonhomie et de verve railleuse. Mais la bonhomie n'est parfois que la forme polie du mépris ; la raillerie quand elle s'applique à tout, n'est pas la marque d'un esprit optimiste, et la science a pour résultat principal de mesurer l'ignorance humaine ». Ce fut le cas d'Arnobe. A chaque pas dans son œuvre, nous trouvons des traces de ce pessimisme : comme on le verra plus loin, il est à la base de sa psychologie, et pour lui l'âme est trop imparfaite pour être d'origine divine (4), et de sa théologie, puisque son Dieu ne daigne pas s'occuper des affaires humaines (5).

Cependant Arnobe est un croyant. Il est convaincu, au point de prétendre que les païens eux-mêmes ne sauraient raisonnablement rien condamner ou critiquer dans les dogmes chrétiens, et il veut que ses ennemis soient impartiaux comme il croit l'être lui-même (6). Tout en les combattant, il admire les philosophes qui sont tout dignes d'éloge pour l'intégrité de leurs mœurs et l'étendue de leurs connaissances (7), et il n'est pas loin de penser qu'on peut-être honnête homme et païen. Il admire surtout Platon, qu'il appelle *le grand Platon, pieusement et saintement sage* (8).

Il défend même Cicéron contre certains dévots païens, qui l'accusaient d'avoir dit sur les dieux des choses désobligeantes (9).

(1) Voir à ce sujet Franz Cumont, *Les religions orientales*, p. 71-240 (Paris, 1909).
(2) II, 73 ; IV, 20 ; V, 8 21, 24-26.
(3) *Hist. litt.*, t. III, p. 250.
(4) II, 13-18.
(5) II, 57-59.
(6) I, 2.
(7) II, 11.
(8) II, 52.
(9) III, 7.

Il est souvent de l'opinion des épicuriens, des stoïciens (1), et se montre très loyal, en avouant parfois qu'ils ont pressenti les doctrines fondamentales du Christ (2).

— Mais sa foi est bien naïve. Il est naïf jusqu'à ne pas voir ses propres paradoxes. Ainsi, après avoir habilement opposé les unes aux autres les traditions populaires et les doctrines philosophiques sur le nombre excessif de divinités que les idolâtres distribuent dans le monde (3), il conclut sans sourciller que les païens n'y laissent plus de place pour leurs dieux, et qu'ils les offensent en niant ainsi leur existence. Parfois il est téméraire dans ses argumentations : il rejette tout culte extérieur, et ne s'aperçoit pas que du même coup il condamne les pratiques du culte chrétien, déjà très développé d'ailleurs (4) ; et n'est-il pas étrange qu'un apologiste flétrisse comme un sacrilège l'usage de l'encens dans les temples ? (5).

Bien plus, Arnobe ne s'aperçoit pas de ses propres contradictions. Ainsi il refuse à Dieu le rôle de la Providence et toute intervention dans la création de l'homme (6). Mais comment expliquer alors que ce Dieu, si indifférent aux choses humaines, ait envoyé le Christ sur la terre pour révéler la vraie religion ? (7) Arnobe ne s'en inquiète point.

On a vu plus haut qu'il poussait sa piété jusqu'aux plus puériles supertitions ; et que, en dehors des religions d'Occident, il avait voulu connaître les cultes orientaux. Or l'astrologie et la magie jouaient là-dedans un grand rôle. Nées sans doute à Alexandrie, vers 150 avant notre ère, elles avaient partout étendu leur pouvoir, sous l'Empire : le fameux procès d'Apulée (8), accusé de magie, en est un puissant témoignage.

Mais chose curieuse, les chrétiens eux-mêmes étaient superstitieux (9) et croyaient à la magie. Tout en attaquant le philosophe en Apulée, ils avaient foi en sa puissance surnaturelle : ils étaient convaincus qu'il avait été en relation avec les démons. Un passage

(1) I, 8 ; II, 52.
(2) II, 13-14.
(3) III, 35-36.
(4) VI, 3 et sq. - VII, 1 et sq.
(5) VII, 26-28.
(6) II, 37-50.
(7) I, 27 — II, 1 et 74.
(8) *Apol.* 1, 2 — MONCEAUX, *Les Africains*, p. 291 à 312.
(9) Aug. *Serm.* 318, 355. — Voir FERRÈRE, *op. cit.* p. 69-70. - *Revue des Deux Mondes*, 1er avril 1913 : *saint Augustin*, par L. Bertrand, p. 496.

de saint Jérôme est caractéristique à ce sujet (1) : « Ce n'est pas, dit-il, un grand privilège que de faire des miracles : en Egypte les magiciens en firent contre Moïse ; de même Apollonius et Apulée ». Saint Augustin lui-même crut longtemps aux sciences occultes (2).

Il n'est donc pas étonnant qu'Arnobe ait adopté l'opinion commune, et qu'il ait même continué après sa conversion. En effet dans son Apologie, tout en mettant les sorciers au défi de reproduire les miracles du Christ, il leur reconnaît le pouvoir de deviner l'avenir, de causer la mort d'un homme par les enchantements, de briser les affections de famille, de déchaîner l'amour, d'assurer la victoire ou la défaite des chevaux du cirque, de rendre muet, d'ouvrir les portes sans clé (3). Ne soyons pas surpris, après cet aveu, si les songes ont joué un rôle dans sa conversion.

— Une dernière preuve de sa naïveté est la manière même dont il engage le combat avec les païens. Ceux-ci lui objectent : Mais le christianisme est-il vrai ?

— Commencez par croire qu'il l'est, répond-il simplement. Toute action, toute décision suppose la foi (4). Il faut croire même sans comprendre, car c'est notre salut qui est en jeu ; la mort est proche :

Renoncez, ô hommes, s'écrie-t-il (5), à retarder vos espérances dans de vaines questions, et s'il en est des choses autrement que vous pensez, n'allez pas croire à vos propres opinions plutôt qu'à l'auguste mystère. Le temps presse, gros de dangers et de peines fatales : réfugions-nous auprès du Dieu de notre salut, et n'exigeons pas de connaître la raison du présent qu'il nous offre. Puisqu'il y va du salut de nos âmes et de nos intérêts éternels, il faut faire quelque chose même sans en savoir la raison, comme disait Epictète, sur le témoignage d'Arrien. Sommes-nous dans le doute, et soupçonnons-nous que ce que l'on nous dit n'est pas croyable ? Remettons-nous en à Dieu, et que notre incrédulité ne prenne pas à nos yeux le pas sur la grandeur de son nom et de sa puissance. Car pendant que nous cherchons des arguments pour démontrer la fausseté de ce que nous voulons et souhaitons croire vrai, il est à craindre que peu à peu n'arrive le dernier jour, et que nous tombions dans la gueule d'une mort ennemie.

(1) *In Psalm.* LXXXI (Migne, tom. XXVI, p. 1066).
(2) *Conf.* IV, 3 ; VII, 6 — Voir *Revue des Deux-Mondes*, 15 avril 1913 : *Saint Augustin*, par L. Bertrand, p. 732, et p. 758-759.
(3) I, 43.
(4) II, 8.
(5) II, 78.

Cette dernière page paraît résumer à merveille les traits caractéristiques de notre auteur : ici sa physionomie se révèle très clairement. Erudit sans doute, mais n'ayant pas eu le temps de coordonner et de classer ses connaissances, Arnobe nous apparaît surtout comme un orateur ardent et passionné. Talonné par les circonstances, car il veut à tout prix et vite affirmer sa conversion, il fait appel à toute sa science. Pour aller rapidement au but, il trouve plus commode de consulter sa mémoire que d'approfondir sérieusement la doctrine qu'il doit défendre. Mais il est imbu de paganisme et connaît peu le christianisme : aussi ses démonstrations sont faibles; il ne présente qu'un bizarre assemblage de croyances à demi chrétiennes, à demi païennes. Mais peu importe, le temps presse : il accepte aveuglément la religion nouvelle qu'il croit être la vraie, et dans sa naïve sincérité, il veut que ses lecteurs en fassent de même.

Par cette dévotion loyale et convaincue, par cet accent religieux très prononcé, il a sa place marquée dans l'histoire de la pensée chrétienne. Pénétré qu'il était de la faiblesse de l'esprit humain, il a tourné les yeux vers le christianisme. Il a vu que seul, le christianisme, après nous avoir révélé notre bassesse, nous montrait notre grandeur en nous initiant à la vraie religion, en nous rapprochant du Dieu tout-puissant par nos prières et nos supplications (1), en nous donnant enfin l'Espérance (2). Aussi y a-t-il adhéré de toute la force de son âme, en dépit des objections qu'on pouvait lui susciter : comme Pascal il a préféré croire même sans comprendre. Cet abandon de tout son être à la foi qu'il avait d'abord combattue constitue sa véritable originalité.

(1) I. 38.
(2) I, 64-65.

B) LES SOURCES D'ARNOBE

Chose étonnante, pour établir sa doctrine, Arnobe n'a consulté que très rarement les apologistes, ses prédécesseurs immédiats. Sans doute il connaît Tertullien, rhéteur comme lui avant sa conversion, dont il a parfois le verbiage creux et factice ; saint Cyprien, qui dans son pamphlet *ad Demetrianum* nous donne sur le même plan une démonstration analogue.

Mais son esprit était déjà formé quand il entreprend son œuvre, et ce sont ses auteurs favoris, les érudits, les philosophes païens, qui vont lui fournir les principaux éléments de sa doctrine. Il a eu d'abord en main Clément d'Alexandrie, dont il s'est souvenu, comme on le verra plus loin, dans sa critique des philosophies et des religions helléniques. Il a certainement lu Cicéron, et s'en est servi quelquefois : l'abondance des mots dans Arnobe, l'ampleur de développement rappellent la vaste période de l'orateur romain. Il emprunte à Platon, au gnosticisme, quelques arguments isolés. Il a pris dans Cornelius Labeo de précieux renseignements sur les religions païennes.

Mais c'est Lucrèce que sa pensée paraît affectionner particulièrement. D'abord la passion violente du poète latin, son ardeur à soutenir une cause devaient plaire eminemment au rhéteur africain. Arnobe l'a lu avec intérêt, et cette lecture a laissé des traces nombreuses dans son vocabulaire. Il lui doit aussi les principaux arguments de sa philosophie. Il s'en est pénétré au point que même une fois converti, il a gardé de lui cette tendance au pessimisme qui se révèle souvent à travers sa doctrine. Nous allons le voir en détail.

I. — Arnobe et Clément d'Alexandrie

Une source assez récente, où Arnobe a puisé quelques connaissances mythologiques, est le *Protrepticus* de Clément d'Alexandrie. Il y a un rapport très intéressant entre le quatrième, le cinquième,

le sixième livre de l'*Adversus nationes* et les chapitres analogues de l'œuvre de Clément, au sujet des représentations indignes que les poètes païens font de leurs dieux.

D'abord au paragraphe 14 du livre IV, Arnobe se plaît à indiquer, avec son ironie habituelle, comment la même divinité qui cependant ne devait avoir qu'une seule forme, en revêtait plusieurs chez les païens (1). Il énumère, toujours d'après Clément d'Alexandrie, 3 Jupiters, 3 Soleils, 5 Mercures et 5 Minerves. Ce qu'il dit des trois premières divinités est tiré textuellement de Cicéron (2), mais il a pris les 5 Minerves dans Clément (3). — Un seul point le sépare du Père de l'Eglise, c'est que celui-ci appelle la première Athéné une fille d'Hephaistos, et d'ailleurs, après lui, Firmicus Maternus (4) et Ampelius (5) la nommeront ainsi. Arnobe est en désaccord avec ses prédécesseurs, et dit d'elle : *Prima non virgo, sed ex Volcano Apollinis procreatrix* (6). Ce qu'il dit un peu plus bas (7) sur *Minerva Ægyptia et Coryphasia*, il ne l'a tiré ni de Cicéron, ni de Clément d'Alexandrie.

Mais les emprunts qu'il fait, soit par fantaisie soit par erreur involontaire, ne sont pas toujours fidèles. Il a parfois confondu peut-être avec des mythes grecs, quelques mythes romains, qui étaient alors généralement connus ou dont il va parler dans d'autres parties de son ouvrage. Ainsi à ce même livre (8), il enregistre les légendes païennes que l'auteur grec rapporte aux chapitres II, III et IV de son œuvre. Il est question des amours des dieux, de leurs souffrances, de leur mort et de leur sépulture. Arnobe développe son sujet à sa manière, sans harmonie ni cohésion de parties.

Citons à l'appui le passage suivant (9) : Ὅμηρος δὲ τὴν Ἀθηνᾶν οὐκ αἰσχύνεται παραφαίνειν λέγων τῷ Ὀδυσσεῖ χρύσεον λύχνον ἔχουσαν ἐν χεροῖν· τὴν δὲ Ἀφροδίτην θεῖναι φέρουσαν τῇ Ἑλένῃ τον δίφρον του μοιχοῦ κατὰ πρόσωπον, ὅπως αὐτὸν εἰς συνουσίαν ὑπαγάγηται. — Arnobe

(1) Voir l'opuscule de G. KETTNER intitulé : *Cornelius Labeo. Ein Beitrag zur Quellenkritik des Arnobius* (Naumbourg. 1877). qui nous a beaucoup servi dans cette étude. — Voir aussi ROHRICHT : *De Clemente Alexandrino Arnobii in irridendo Gentilium cultu deorum auctore* (Hambourg. 1893).

(2) *De natura deorum*, 3. 21. 53. sq.

(3) *Protr.* II, 28.

(4) *De errore profan. relig.*, ch. 16.

(5) *Lib. Memorial.*, p. 10, 25.

(6) IV, 14.

(7) IV, 16.

(8) IV, 24 à 29.

(9) *Protr.* II, 35.

l'a transcrit de la façon suivante : *Conscriptum est mercenariam dei servitutem serviisse... et conjugalia* [illegible] *Minervam luminis ministram et lucernarum modulatricem.* Il en est ainsi des récits qui concernent Panyasis et Patrocle. — Ailleurs il commet parfois des méprises. Par exemple il fait adresser à Mars des sacrifices qui d'après l'auteur grec étaient institués en l'honneur d'Apollon. Il va même jusqu'à changer des noms inconnus en d'autres plus connus : *Aithusa* devient *Arethusa* et *Phaon Phaethon* (1).

— Vers la deuxième moitié du livre V, Arnobe rapporte assez textuellement les récits que fait Clément des mystères de Bacchus et d'Aphrodite (2). C'est encore le Père de l'Église qu'il copie dans son récit des mystères d'Éleusis (3), quoiqu'à un moment il fasse allusion à une source indéterminée : *auctorem aliquem desiderabit res : tum illum citabimus Tarentinum notumque senarium, quem antiquitas canit* ... etc. Clément même en effet prétend emprunter sa légende à quelque poète [illegible], qu'il ne nomme pas.

Mais c'est surtout dans l'histoire de l'origine des Thesmophories que les relations d'Arnobe et de sa source deviennent intéressantes (4). Là encore l'auteur latin confond les Thesmophories avec les mystères d'Éleusis, alors que Clément distingue nettement τὰ Ἐλευσίνια ἀπὸ Θεσμοφορίων. Dans ces mystères, ce qui intéresse Arnobe, c'est surtout l'histoire de l'enlèvement de Proserpine : il reproduit presque littéralement son modèle dans le récit de l'arrivée de Cérès à Éleusis, et les essais infructueux de Baubo pour la consoler. Mais pour accentuer sans doute l'absurdité de cette légende, il s'étend volontiers sur les plaisanteries indécentes de Baubo. Il développe aussi l'histoire de Bacchus et de son favori (5), qui dans Clément est plus courte (6). Tout cela montre une fois de plus qu'Arnobe saisit toujours l'occasion favorable de s'abandonner à sa verve oratoire. Même l'introduction à la légende de Bacchus prouve qu'il lisait ses sources avec une certaine rapidité : *Pudor me habet*, dit-il, *illa proferre mysteria, quibus in Liberi honorem phallos subrigit Graecia*, etc..., et Clément : Ἀλλὰ τὰ μὲν ἐπὶ Σεμέλῃ [illegible] καὶ τὰ ἐν Ἁλιμοῦντι τῆς Ἀττικῆς Ἀθήνησι περαίνεται.

(1) IV, 26, 27, 29.
(2) V, 19 — *Protr.* II, 12, 14, 15.
(3) V, 20 et sq.
(4) V, 24 — *Protr.* II, 20.
(5) V, 28.
(6) *Protr.* II, 34.

Αἶσχος δὲ δὴ κοσμικὸν οἵ τε ἀγῶνες καὶ οἱ φάλλοι οἱ Διονύσῳ ἐπιτελούμενοι.

— Au livre VI, les rapports d'Arnobe et de Clément d'Alexandrie sont encore plus étroits ; il s'y ajoute même des citations de Varron, des emprunts faits au *De natura deorum* de Cicéron. Tous les exemples du début sont tirés du *Protrepticus* (1), et suivis d'un texte de Varron, qu'Arnobe a ajouté de lui-même. Tout le paragraphe 6, à part quelques changements de noms d'ailleurs peu importants, est sorti presque textuellement du modèle grec : Arnobe n'apparaît qu'à la fin avec une citation de Varron et un autre exemple tiré de la légende romaine.

Le *Protrepticus* (2) fournit encore les exemples qu'on lit au paragraphe 11 sur les *signa et simulacra*. Un seul fait exception et n'appartient pas à la source grecque, c'est celui du culte des Pessinuntiens pour la *Magna Mater*, que notre auteur développera d'ailleurs un peu plus loin, VII, 49.

Au paragraphe 13, Arnobe paraît agir plus librement avec sa source (3) : il agrémente les faits isolés qu'il y puise de quelques remarques personnelles, mais il n'ajoute rien de nouveau. Il en est de même pour le paragraphe 16 (4). Le paragraphe 21 fait l'histoire des dieux insultés ou des vols commis impunément. Deux de ces sacrilèges sont attribués à Denys le Jeune. Le premier est pris à Clément d'Alexandrie (5) ; le second, qui n'est pas dans le *Protrepticus*, est pris probablement à Cicéron (6), que d'ailleurs Lactance reproduit presque littéralement dans son *Institution divine* (7). Enfin les paragraphes 22 et 23 ne sont qu'une copie de l'original grec (8). Dans le second seulement l'ordre des exemples est changé, et orné de quelques détails insignifiants. Ainsi avec Sérapis, Arnobe cite Isis ; à l'oracle d'Apollon de Delphes, il ajoute celui de Zeus à Dodona ; il fait une description un peu plus étendue du temple d'Apollon, et il emprunte à Varron l'expression *hirundinibus hospitium*.

Arnobe montre donc peu d'originalité dans l'usage qu'il fait de

(1) Arn. VI, 3 — *Protr.* III, 44.
(2) III, 46.
(3) *Protr.* IV, 53.
(4) *Protr.* IV, 52.
(5) *Protr.* II, 4.
(6) *De Natura deorum*, III, 34.
(7) II, 4.
(8) *Protr.* IV, 53 et 57.

l'œuvre de Clément d'Alexandrie. Il lui fallait des faits pour appuyer ses théories : il est tout heureux d'en trouver autant dans la mythologie grecque que dans les légendes romaines, et il puise au hasard, reproduisant sa source sans jamais la nommer, laissant souvent l'ordre de son original, élargissant à plaisir sa traduction, et s'y montrant en un mot aussi peu indépendant que peu exact.

Toutefois il ne faut pas attacher une grande importance à la façon toute cavalière dont il utilise son original. Clément, comme il le dit lui-même, s'adressait principalement à des Grecs, dans ses luttes apologétiques. Il a donc pris surtout en considération la mythologie grecque. Arnobe écrit avant tout pour les Romains. Il veut montrer aux princes du temps les bienfaits de la religion chrétienne, et rejeter leurs accusations injustes, en leur prouvant que c'est leur vieille religion et non la sienne qui est une mine d'absurdités et d'immoralités. Voilà pourquoi les exemples tirés des mythes grecs n'offrent pour lui qu'un intérêt médiocre : il les prend et les reproduit au hasard. Il a cherché ailleurs, et dans des sources purement romaines, des informations plus importantes qui constitueront la partie principale de son ouvrage.

II. — Arnobe et les gnostiques

Une autre source, à laquelle Arnobe a pris quelques arguments, c'est la doctrine des gnostiques. Il la vise quelquefois dans sa lutte violente contre le paganisme, et cite même quelques-uns de ses représentants. Ainsi il fait allusion quelque part (1) à Simon Le Mage. Ailleurs (2), il nomme Mercurius, qui n'est autre que Hermès le Trismégiste, Platon et Pythagore. A propos même de Platon, il fait allusion à un texte de la *Politique*, qui touche à la résurrection des corps (3) :

Nonne cum mundus cœperit ab occiduis partibus exoriri, et in cardinem vergere qui orientis est solis, rursus erupturos homines telluris e gremio scribit ? Audetis ridere nos, quod animarum nostrarum provideamus saluti, id est ipsi nobis ? quid enim sumus homines, nisi animæ corporibus clausæ ?

Arnobe connaît donc la doctrine des gnostiques, mais c'est sou-

(1) II, 12.
(2) II, 13.
(3) *Politique*, p. 270 (éd. Stephan.). — Arn. II, 13.

vent pour la réfuter. Marcion, Basilide, Origène distinguaient dans l'homme l'homme extérieur et l'homme intérieur; pour eux c'était l'homme intérieur, c'est-à-dire l'âme, qui était proprement l'homme (1); ils croyaient à l'immortalité de l'âme, mais ils niaient la résurrection des corps. — C'est bien à eux qu'Arnobe en veut lorsqu'il dit (2) : Audetis ridere nos, quod mortuorum dicamus resurrectionem futuram ? quam quidem nos dicere confitemur, sed a vobis aliter quam sentiamus audiri.

Il expose ensuite (3) la doctrine gnostique sur les âmes, d'après laquelle les âmes sont immortelles; elles viennent de Dieu, elles sont divines, sages, savantes, immatérielles : voilà pourquoi nous sommes parfaits, bons, justes, honnêtes, sans vice ni passion... et nous connaissons tous Dieu. Mais Arnobe ne peut pas accepter de telles théories : « Comment les corps, dit-il (4), peuvent-ils se joindre à des êtres immatériels ? comment des choses créées par notre grand Maître peuvent-elles ensuite se traîner dans des vices sans nom ? — Qu'est-ce donc qui nous montre que nous ne sommes pas semblables aux animaux ?. . Ils ont des corps comme nous, ils sont soumis aux mêmes nécessités, endurent les mêmes souffrances..; ils ont même des lueurs de sagesse et de raison.... Si les hommes se connaissaient à fond, ils verraient que nous n'avons en nous rien de divin. »

Les gnostiques prétendaient encore que les âmes, lorsqu'elles sont enveloppées dans les corps, n'ont plus le souvenir des choses passées — « Comment ? répond Arnobe (5). Mais si par la jonction des corps les âmes perdent le souvenir des faits antérieurs, à plus forte raison doivent-elles oublier ce qu'elles font, une fois unies à eux. Et alors comment se fait-il qu'au contraire, jointes aux corps, elles se souviennent de leur condition, savent qu'elles sont des âmes, qu'elles sont immatérielles et gratifiées du don de l'immortalité ? »

Et il conclut, comme nous le verrons plus loin, que l'âme est d'une nature double, à la fois matérielle et immortelle. — Mais d'où vient-elle, puisqu'elle ne vient pas du Dieu Créateur ? C'est ici que notre auteur succombe et se perd dans une rêverie de gnostique (6) :

(1) Voir là-dessus la discussion de Tertullien, dans le *De resurrectione carnis*, ch. 40.
(2) II, 13.
(3) II, 15.
(4) II, 16, 17, 18, 19 et 27.
(5) II, 28.
(6) II, 36.

Non esse animas regis maximi filias, nec ab eo, quemadmodum dicitur, generatas coepisse se nosse, atque in sui nominis essentia praedicari, sed alterum quempiam genitorem his esse, dignitatis et potentiae gradibus satis plurimis ab Imperatore disiunctum ; eius tamen ex aula et eminentium nobilem sublimitate natalium.

Pour lui donc, c'est un démiurge qui est l'artisan de l'âme. Telle était l'opinion des néo-platoniciens, ou plutôt des Gnostiques, de Simon, Basilide, Saturnin, Carpocrate : ils prétendaient que le monde avec l'homme avait été créé non par Dieu, mais par les anges, et déjà saint Irénée avait essayé de les réfuter (1).

Ainsi, tout en rejetant sur quelques points la doctrine des gnostiques, Arnobe semble l'adopter sur des questions essentielles comme celle de l'origine de l'âme : c'est que chez lui le néophyte cède encore le pas au vieux païen.

III. — Arnobe et Platon

Arnobe s'est souvent inspiré des œuvres de Platon, que la source soit ou ne soit pas expressément nommée (2). Mais en rapprochant les textes, on remarque parfois que le rhéteur africain n'a pas exactement suivi son modèle : ce qui nous amène à penser que peut-être il ne l'a pas lu directement et ne l'a eu qu'en troisième main. On va pouvoir en juger.

Aux termes dont il se sert pour apprécier le philosophe grec, on comprend qu'Arnobe le tenait en haute estime. Il l'appelle *sublimis apex philosophorum et columen*, *homo non prudentiae parvae et examinis iudiciique perpensi*, ou encore *Plato ille divinus multa de Deo digna nec communia sentiens*, *Plato ille magnus pie sancteque sapiens* (3).

Il se couvre souvent du nom de Platon, notamment en douze passages de son écrit (4). Un autre passage (5) est évidemment tiré de Platon, comme on le verra plus loin, quoique la source n'y soit pas nommée. Il le cite soit pour montrer qu'il est d'accord avec lui, soit pour le combattre, lorsqu'il est en contradiction avec la doctrine platonicienne.

C'est à lui d'abord qu'il se rapporte lorsqu'il affirme sa foi

(1) Voir son ouvrage, liv. I, ch. 21-24 (éd. Erasme, Paris).
(2) Voir Röhricht, *Die Seelenlehre des Arnobius*, p. 21, sq. (Hamburg 1893).
(3) I, 8, II, 14, 36, 52.
(4) I, 5, 8 ; II, 7 deux fois ; II, 13 (deux fois), 14, 34, 36 ; 52, 64 ; IV, 16.
(5) II, 64.

en Dieu, et cherche à rendre plausible l'idée chrétienne de la résurrection (1), ou faire accepter les peines de l'enfer et sa théorie de la *qualitas media* de l'âme (2).

Cependant sa première idée en le citant est toujours de le combattre : *Votre* Platon, dit-il souvent à ses adversaires, montrant par là qu'il le met plutôt dans leur rang que dans le sien ; et de fait c'est lui qu'il vise lorsqu'il réfute la doctrine de l'immortalité de l'âme et du ressouvenir (3). — Mais il semble que sa pensée ne s'arrête pas toujours à Platon lui-même. En exposant ses théories, il nomme à côté du philosophe les Cronius, les Numénius (4), qui étaient avec Plotin les chefs de la jeune école néo-platonicienne. Ceux-ci, comme Platon, croyaient à l'immortalité de l'âme ; ils exagéraient même la doctrine du maître. Aussi Arnobe les atteint-il en deux passages principaux qu'il est bon de relever :

II, 15 : Quare nihil est quod nos fallat, nihil quod nobis polliceatur spes cassas id quod a novis quibusdam dicitur viris et inmoderata sui opinione sublatis, animas immortales esse, domino rerum ac principi gradu proximas dignitatis, genitore illo ac patre prolatas, divinas sapientes doctas neque ulla corporis attrectatione contiguas.

II, 62 : Neque illud obrepat aut spe vobis aeria blandiatur, quod ab sciolis nonnullis et plurimum sibi adrogantibus dicitur, deo esse se gnatos nec fati obnoxios legibus, si vitam restrictius egerint, aulam sibi eius patere, ac post hominis functionem prohibente se nullo tanquam in sedem referri patritam ; neque quod magi spondent, commendaticias habere se preces quibus emollitæ nescio quæ potestates vias faciles præbeant ad cælum contendentibus subvolare.

Mais a-t-il lu Platon directement ou en seconde main ? On pourrait croire parfois qu'il s'est servi d'un intermédiaire. Certains passages en effet, pris au *Timée* de Platon, se trouvent dans Arnobe en des termes qui rappellent plutôt la traduction, très large d'ailleurs, qu'en a faite Cicéron.

Voici les trois textes :

(1) II, 13 — Platon, *Théétète*, p. 173 (éd. Stephan.) ; *Politique*, p. 270 (éd. Steph.).

(2) II, 14 — Platon, *Phédon*, p. 112 (éd. Steph.)

(3) II, 13, II, 14 et sq.

(4) II, 11.

Cicéron, *Tim.* 11 : Hæc vos, qui deorum satu orti estis, attendite : quorum operum ego parens effectorque sum, hæc sunt indissoluta me invito, quamquam omne conligatum solvi potest, sed haudquaquam boni est ratione vinctum velle dissolvere. Sed quoniam estis orti, immortales vos quidem esse et indissolubiles non potestis, neutiquam tamen dissolvemini, neque vos ulla mortis fata periment nec fraus valentior quam consilium meum, quod maius est vinculum ad perpetuitatem vestram quam illa, quibus estis tum, cum gignebamini, conligati.

Arnobe, II 36 : Plato ille divinus multa de Deo digna nec communia sentiens multitudini in eo sermone ac libro cui nomen Timæus scribitur deos dicit et mundum corruptibilis esse natura neque esse omnino dissolutionis expertes, sed voluntate dei regis ac principis vinctione in perpetua contineri : quod enim recte sit vinctum et nodis perfectissimis conligatum, dei bonitate servari neque ullo ab alio nisi ab eo qui vinxit et dissolvi, si res poscat, et salutari iussione donari.

Platon, *Tim.* 41, A : θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι' ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος. τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ· δι' ἃ καὶ ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὔτι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὅτ' ἐγίγνεσθε συνεδεῖσθε.

On peut juger de la dépendance d'Arnobe par rapport à Cicéron d'après les termes à peu près analogues dans lesquels ils rendent tous deux les idées de Platon : *vincire* (*conligare*) et *solvere*. Le mot de Platon κακοῦ est traduit par l'idée opposée (*haudquaquam boni* dans Cicéron, et *bonitate Dei* dans Arnobe). On ne trouve pas dans l'original grec l'idée correspondant aux termes *ad perpetuitatem vestram* de Cicéron, et à ceux d'Arnobe : *vinctione in perpetua*. Cependant le passage suivant *quod enim recte sit vinctum et nodis perfectissimis conligatum* paraît avoir plutôt sa source dans Platon (τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ) que dans Cicéron (*ratione vinctum*). Ce qui prouve qu'Arnobe tout en s'inspirant de Cicéron, avait aussi Platon sous les yeux.

— Au paragraphe 24 du livre II, Arnobe veut combattre la doctrine platonicienne du ressouvenir. Il cite à l'appui l'exemple de l'enfant qui grandirait dans un parfait isolement, et qui lance ensuite dans le

monde, resterait totalement sourd aux questions qu'on lui poserait. Cicéron avait déjà fait la même supposition (1), mais il avait résolu le problème dans le sens platonicien. Peut-être Arnobe l'avait-il sous les yeux en écrivant, mais les conclusions qu'il tire sont toutes différentes de celles de Cicéron. Celui-ci fait poser à l'enfant une question sur la dimension du carré, et non sur la multiplication comme Arnobe. Chez notre auteur, la série des interrogations et le développement sur l'enfant qui grandit isolé (2) paraissent plutôt empruntés à Platon qui s'étend beaucoup là-dessus dans le *Ménon* (3).

Un autre rapprochement pourrait s'établir entre Arnobe, Cicéron et Platon, à l'endroit où notre auteur parle de la coupe, origine des âmes (4). Le mot *crater* est bien emprunté à Platon (5). Cicéron, dans son *Timée* (6), n'emploie pas ce mot et le remplace par *ad temperationem*.

Voici encore trois passages qui ne manquent pas de ressemblance (Cic. *de nat. deor.*, III, 22, 56 — Arn. II, 69 — Plat. *Phædr.* 274, C):

Cicéron : Qui Argum dicitur interemisse ob eam causam in Ægyptum profugisse atque Ægyptiis leges et litteras tradidisse. Hunc Ægyptii Theuth appellant, eodemque nomine anni primus mensis apud eos vocatur.

Arnobe : quando siderum motus aut ratio cœpta est genethliaca sciri? non post Theutin Ægyptium aut post Atlantem, ut quidam ferunt...

Platon : Ἤκουσα τοίνυν περὶ Ναύκρατιν τῆς Αἰγύπτου γενέσθαι τῶν ἐκεῖ παλαιῶν τινὰ θεῶν, οὗ καὶ τὸ ὄρνεον τὸ ἱερόν, ὃ δὴ καλοῦσιν ἶβιν· αὐτῷ δὲ ὄνομα τῷ δαίμονι εἶναι θεύθ· τοῦτον δέ πρῶτον ἀριθμόν τε καὶ λογισμὸν εὑρεῖν καὶ γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν, ἔτι δὲ πεττείας τε καὶ κυβείας, καὶ δὴ καὶ γράμματα.

De la nature des textes, il découle vraissemblablement qu'Arnobe a suivi ici le modèle grec plutôt que le modèle latin, avec qui d'ailleurs il n'a de commun que le mot *Theuth*.

Il n'a donc lu Cicéron qu'en passant ; d'ailleurs Cicéron,

(1) *Tusculanes*, I, 24.
(2) II, 20-24.
(3) *Ménon*, p. 82 et sq. (éd. Steph.)
(4) II, 32
(5) *Timée*, p. 41 (éd. Steph.)
(6) *Timée*, 12.

pour ce qui nous regarde ici, s'est souvent contenté de paraphraser Platon. C'est surtout avec ce dernier qu'Arnobe a quelque rapport. Il le cite même au passage suivant, où il suffit de mettre en regard la phrase de Platon, pour la reconnaître comme source :

Arnobe, II, 7 : Potest quisquam explicare umquam id quod Socrates ille comprehendere nequit in Phaedro, homo quid sit aut unde sit, anceps varius mobilis fallax multiplex multiformis, in quos usus... ?

Platon, *Phaedr.*, 230 A : [illegible] *εἴτε τι θηρίον ὂν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἁπλούστερον ζῷον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον.*

La seule différence ici consiste en cette accumulation d'adjectifs, procédé familier à Arnobe, que l'on pourrait prendre d'ailleurs pour une explication détaillée du mot *Typhon* de Platon.

Au même passage encore, les questions que se pose Arnobe sur la nature des couleurs, du son, du sommeil, ont été déjà posées par Socrate à Théétète (1). Il en est de même au paragraphe 13 du même livre (2).

Enfin c'est encore de Platon (3) qu'il tire le principe de liberté énoncé au livre II, paragraphe 64.

— Bien petit est donc le bagage philosophique qu'Arnobe a pris dans la lecture de Platon. Il a recueilli quelques arguments sans grande valeur et a combattu la doctrine de l'immortalité de l'âme et du ressouvenir. C'est à des sources plus importantes qu'il va puiser pour attaquer à fond la religion païenne.

IV. — Arnobe et Lucrèce

Avant d'embrasser la religion chrétienne, Arnobe était-il épicurien ? Klussmann l'a prétendu en étudiant les rapports d'Arnobe et de Lucrèce (4), et Francke (5) a repris la même question, en voulant déterminer, comme on le verra plus loin, la valeur philosophique de notre auteur. Mais il a, semble-t-il, exagéré les relations qu'Arnobe pouvait avoir avec le poète. Röhricht (6) a vu

(1) Platon, *Théétète*, p. 156 (éd. Steph.).
(2) Voir *Théét.*, p. 173 ; *Politique*, p. 269 (éd. Steph.).
(3) *République*, X, p. 617 (éd. Steph.).
(4) Klussmann, *Arnobius und Lucrez*, Philologus, 26, 1867.
(5) Francke, *Die Psychologie und Erkenntnisslehre des Arnobius*, Leipzig, 1878.
(6) Röhricht, *Die Seelenlehre des Arnobius*, Hamburg, 1893.

plus juste : il a fait sur ce point une étude plus profonde, dont nous nous inspirons dans cette partie de notre travail.

Sur les sept livres de l'*Adversus nationes*, les cinq derniers se bornent à faire la critique du paganisme, avec ses mythes nombreux et ridicules. Seuls les deux premiers livres (et surtout le second) peuvent nous donner quelques indications pour établir chez Arnobe une doctrine positive. Il s'agit dans le second livre de l'âme humaine, de son existence et de son origine.

Dans le fond comme dans la forme, Arnobe s'inspire souvent du poète latin. Il est certain d'abord que l'auteur africain, chez qui le rhéteur l'emporte sur le philosophe, a vu dans Lucrèce un modèle de style tout autant qu'un philosophe et un épicurien. Il lui emprunte beaucoup de mots qui lui sont propres, notamment :

Angellus (Arn. VII, 49. — Lucr. II, 428).
Articulare (A. III, 18 ; VII, 9. — L. IV, 550). (*Articulatim* dans Lucr. IV, 553).
Augmen (A. VII, 24. — L. I, 435 ; II, 73).
Aversabilis (A. VII, 45. — L. VI, 390).
Circumcæsura (A. III, 13. — L. III, 219 ; IV, 645).
Coactare (A. I, 2. — L. VI, 1120, 1159).
Contages (A. VII, 40. — L. III, 732).
Differitas (A. II, 16. — L. IV, 634).
Ecos (A. IV, 8. — L. III, 719).
Formamentum (A. III, 16. — L. II, 819).
Formatura (A. II, 23. — L. IV, 550, 554).
Genitabilis (A. IV, 28. — L. I, 11).
Insensilis (A. VI, 16. — L. II, 866, 870, 888).
Momen (A. II, 29, 35, 49. — L. II, 220 ; VI, 474).
Pellacia (A. IV, 28, 35 ; V, 21. — L. II, 559 ; V, 1002).
Pestilitas (A. VII, 43. — L. VI, 1096, 1123, 1130).
Vocamen (A. I, 3. — L. II, 657).

Ils prennent tous deux les mêmes mots dans le même sens particulier :

Concilium pour *concubitus* (A. II, 16. — L. I, 183 ; II, 935).
Distantia pour *differitas, differentia* (A. II, 59. — L. II, 373 ; IV, 634).
Fluctus dans le sens de *mouvement obscène* (A. V, 44. — L. IV, 1267).
Morbidus dans le sens de *qui cause la mort* (A. VII, 17 — L. VI, 956).

Arnobe ne se contente pas d'imiter Lucrèce dans son vocabulaire, il lui emprunte aussi des expressions toutes faites, des tour-

nures de phrase, une forme oratoire qui sans doute plaisait à ses goûts de rhéteur :

Lex mortalitatis (A. II, 53, 62; VI, 2. — L. III, 690).
Lati ianua (A. II, 27, 30; II, 65. — L. I, 1106; V, 373).
Luminis orae (A. II, 69. — L. I, 22).
Motus vitalis (A. II, 2, 16. — L. II, 717).
Examina importare (A. I, 1. — L. V, 309, 1364).
Cuius (solis) omnia luce vestiuntur (A. I, 9. — L. II, 147).
Machinae latius et molis (A. I, 2. — L. V, 96).
Sapor frugibus excitandis et vitis liquoribus mutatus est (A. I, 2. — L. V, 14).
Cum... neque ulla irruperit novitas (A. I, 3. — L. II, 306; III, 151; IV, 926).

Une ressemblance frappante avec le poète latin se remarque au paragraphe 9 du livre I d'Arnobe : *everta haec omnia quae sunt et quae sunt mole sub hac mundi* n'est certainement que la reproduction des termes de Lucrèce au livre I, vers 440 et suivants. Enfin, avec le *primordia rerum* que l'on rencontre chez les deux auteurs, l'expression *[illegible] … est hominibus* est aussi employée chez Lucrèce dans une suite d'idées tout à fait analogue (1).

Ossibus illis fundata sunt corpora (2) est tiré de ces deux vers de Lucrèce (3) :

Et maioribus et solidis magis ossibus intus
Fundatum, scilicet genus humanum.

Enfin des passages entiers de l'*Adversus nationes* se retrouvent presque textuellement dans le *De natura rerum*. Une imitation de ce genre ressort d'abord du parallèle déjà connu entre le Christ chez Arnobe et Epicure chez Lucrèce (4). Nos deux auteurs regardent Epicure et le Christ comme les grands bienfaiteurs de l'humanité. Mais c'était là une doctrine nouvelle pour les contemporains de Lucrèce et d'Arnobe. Le premier, pour la faire accepter des siens, fait alors d'Epicure un éloge dithyrambique, et le second ne trouve rien de mieux, pour établir l'autorité du Christ, que de lui emprunter les mêmes arguments. On le voit, comme son original, rassembler avec un certain désordre d'ailleurs une foule de ques-

(1) Arn. I, 11. — Luc. IV, 837.
(2) Arn. II, 16.
(3) V, 925.
(4) Arn. I, 38. — Luc. V, 1 et s.

tions relatives à l'ordre physique des choses, dans le seul but de frapper ses lecteurs et de les saisir par son ton de rhéteur et de panégyriste. Mais il se laisse influencer par la louange que Lucrèce décerne à son Epicure, au point qu'il commet d'énormes erreurs. Tel trait qui pourrait convenir à Epicure ne peut pas s'attribuer au Christ ; mais Arnobe n'y prend pas garde. C'est ainsi qu'il ne craint pas de soutenir par exemple que le Christ, en venant sur la terre, nous a fait savoir d'où venaient au soleil sa chaleur et à la lune sa lumière. Ce qui rend Arnobe fort singulier dans son imitation, c'est d'avoir aussi naïvement essayé de mettre en rapport ces phénomènes physiques avec le nom du Christ.

Une parenté très nette entre les deux auteurs se dégage enfin des passages II, 7, chez Arnobe et d'autres analogues chez Lucrèce. Nous allons l'établir par une comparaison :

A. II, 7 : cur malorum tanta experiatur examina (ss. ent. homo), utrumne illum tellus uliginis alicuius conversa putore tamquam vermes animaverit...	**L. V, 1362 : pullorum examina...** **II, 871 et sq : quippe videre licet vivos existere vermes** **stercore de tætro, putorem cum sibi nacta est** **intempestivis ex imbribus umida tellus.**
A. II, 7 : cum videre nos dicimus, radiorum et luminis intentione videamus an rerum imagines advolent et nostris in pupulis sidant ;	**L. IV, 30 et sq : esse ea quæ rerum simulacra vocamus ;** **quæ, quasi membranæ summo de corpore rerum** **dereptæ, volitant ultroque citroque per auras...**
A. II, 7 : quid sit quod humores universi unum corpus efficiant mixtione, solum oleum respuat inmersionem in se pati, sed in suam naturam impenetrabile semper perspicue conligatur ;	**L. VI, 1070 et sq : vitigeni latices aquai fontibus audent** **misceri, cum pix nequeat gravis et leve olivom.** **II, 391 et sq : et quamvis subito per colum vina videmus** **perfluere : at contra tardum cunctatur olivom...**
A. II, 7 : Ipse denique animus, qui inmortalis a vobis et deus esse narratur, cur in ægris æger sit, in infantibus stolidus, in senectute defessus, delira ecffuttiat et insana ?	**L. III, 447 et sq : nam velut infirmo pueri teneroque vagantur** **corpore, sic animi sequitur sententia tenvis ;** **451 et sq : post ubi iam validis quassatum est viribus ævi** **corpus et obtusis ceciderunt viribus artus, claudicat ingenium, delirat lingua, labat mens.** **(Voir 464 : deliraque fatur, *ss. ent.* animus).**

Dans la discussion qu'il engage sur l'existence et la nature de l'âme (1), Arnobe paraît encore s'être laissé fortement influencer par Lucrèce. Les deux auteurs croient à la mortalité de l'âme, et l'argumentation du premier est tout à fait analogue à celle du second.

Pour établir que l'âme n'est pas immortelle, tous les deux mettent d'abord en avant l'incompatibilité des affections et des souffrances avec une nature spirituelle et immortelle :

Arnobe, II, 14 : Quis autem hominum non videt, quod sit immortale, quod simplex, nullum posse dolorem admittere, quod autem sentiat dolorem, immortalitatem habere non posse ?

Lucrèce (2) :

Quare animum quoque dissolvi fateare necessest,
quandoquidem penetrant in eum contagia morbi ;
nam dolor ac morbus leti fabricator uterquest.

Ailleurs (3) :

Huc accedit uti videamus, corpus ut ipsum
suscipere inmanis morbos durumque dolorem
sic animum curas acris luctumque metumque ;
quare participem leti quoque convenit esse.

Mais, diront les adversaires, l'âme est immortelle par nature et est introduite dans le corps au moment de sa naissance. Lucrèce répond :

III, 668 sq. :

... si inmortalis natura animai
constat et in corpus nascentibus insinuatur,
cur super ante actam aetatem meminisse nequimus
nec vestigia gestarum rerum ulla tenemus ?
nam si tanto operest animi mutata potestas
omnis ut actarum exciderit retinentia rerum,
non, ut opinor, id a leto iam longiter errat.

A sa suite, Arnobe va combattre la doctrine du ressouvenir :

II, 26 : discerni qui poterit utrum illud quod audit reminiscatur, an discat ? cum multo facilius sit credere discere illum quod nesciat

(1) II, 14-26.
(2) III, 470 et sq.
(3) III, 459 et sq.

quam oblitam quod paulo ante sciebat, ex oppositu corporum amitti repetentiam priorum.

D'ailleurs, ajoute-t-il, il est impossible au matériel de se joindre à l'immatériel (1).

L'âme est donc matérielle, concluent-ils ensemble :

A. II, 26 : quod nullius est corporis, oppositione alterius non impeditur, nec potest aliquid sua de vi perdere id quod non potest tactum rei oppositæ sustinere. ut enim..., ita necesse est animas, si sunt ut perhibetur incorporeæ, oblivionem priorum nullam pati, quamvis eas solidissimæ corporum circumligaverint vinctiones : quid quod eadem ratio non tantum incorporeas indicat eas non esse...

L. III, 163 et sq : Hæc eadem ratio naturam animi atque animai
corporam docet esse : ubi enim propellere membra,
corripere ex somno corpus, mutareque vultum
atque hominem totum regere ac versare videtur,
quorum nil fieri sine tactu posse videmus,
nec tantum porro sine corpore, nonne fatendumst
corporea natura animum constare animamque ?
III, 175 et sq : Ergo corpoream naturam animi esse necessest,
corporeis quoniam telis ictuque laborat.

Et ce fait-là la prive de l'immortalité :

A. II, 27 : Omnis enim passio leti atque interitus ianua est, ad mortem ducens via et inevitabilem rebus adferens functionem : quam si sentiunt animæ et tactui eius atque incursionibus cedunt, usu et illis est vita, non mancipio tradita...

L. I, 1104 : Hæc rebus erit pars ianua leti.
V, 373 : haut igitur leti præclusa est ianua caelo...
III, 969 : vitaque mancipio nulli datur, omnibus usu.

Au problème de la nature de l'âme se rattache nécessairement celui de son origine. Arnobe ne pouvait le passer sous silence. Comme Lucrèce, il donne à l'âme une origine terrestre. Lucrèce montre (2) que l'univers se civilise et se perfectionne en une marche lente et progressive. Il est à croire qu'Arnobe s'est inspiré de ses idées pour prouver (3) que nous sommes en tout semblables aux animaux, que la raison elle-même ne nous élève pas

(1) II, 16.
(2) V, 922 et sq.
(3) II, 16.

réellement au-dessus d'eux, puisqu'ils savent comme nous agir raisonnablement, se soustraire, par exemple, aux intempéries de la saison, se préserver du chaud, du froid, etc...

Mais là où Arnobe avait sûrement Lucrèce sous les yeux, c'est lorsqu'il prétend que les âmes ne sont pas à proprement parler d'origine divine. On ne sait pas, dit-il, pourquoi Dieu les aurait fait descendre sur la terre ; elles n'étaient d'aucune utilité pour l'amélioration du monde. Au contraire, elles sont la source d'une suite ininterrompue de vices et de maux, misères dont il fait une longue énumération qu'on peut rapprocher de celle qu'en fait Lucrèce (1).

On remarquera surtout la ressemblance entre les deux passages suivants :

A. II, 43 : et mortalium quisquam est rationis alicuius particeps sensum, qui ordinatum existimet mundum per has (= propter has, ss. ent. animas) esse ac non potius sedem ac domicilium constitutum, in quo omne cotidie perpetraretur nefas, maleficia cuncta conficerent insidiae fraudes doli etc...

L. V, 195-199 : Quod si iam rerum ignorem primordia quae sint,
hoc tamen ex ipsis caeli rationibus ausim
confirmare aliisque ex rebus reddere multis,
nequaquam nobis divinitus esse paratam
naturam rerum : tanta stat praedita culpa.

— Nous avons rapproché l'éloge que l'auteur chrétien fait du Christ de celui que le poète fait d'Épicure, et nous avons remarqué la même disposition dans les arguments, la même affectation dans le langage. Un rapport analogue se présente encore, semble-t-il, au livre II de l'*Adversus nationes* (2), où Arnobe se demande quelle est l'origine du monde. Il pose à ce sujet une longue série de questions sur les phénomènes physiques, veut savoir, par exemple, d'où vient l'espace, le vent, la pluie, la neige : tout cela est évidemment tiré de Lucrèce (3). L'origine de la lumière dans la lune (Arn. II, 61 : alieno an proprio lucet fulgoribus luna ?) intéressait déjà le poète latin :

V, 574 : Luna sive notho fertur loca lumine lustrans,
sive suam proprio iactat de corpore lucem (4).

(1) Arn. II, 39-43 — Lucr. V, 195-234, 1194-1239 et s.
(2) II, 55-61.
(3) II, 398-427.
(4) Voir Arn. II, 22.

Arnobe cherche encore à s'expliquer la variété des sens et des sentiments dans l'homme :

II, 59 : ipsa deinde quid sint, sapor dico et cetera, qualitatum distantias quibus ex rationibus ducant? ex elementis, inquitis, et ex principalibus originibus rerum. amara sunt elementa vel dulcia, odoris sunt alicuius vel coloris, ut eorum concretione credamus partitas esse in nascentibus qualitates quibus aut suavitas nascitur aut sensibus offensio comparatur ?

Lucrèce (1) a déjà soulevé toutes ces questions.

— Un peu plus loin (2), Arnobe veut réfuter la théorie païenne de l'existence des dieux. Ce n'est sans doute pas dans Lucrèce qu'il puise ses arguments philosophiques ; ce n'est même pas dans la mythologie. D'ailleurs il ne veut pas prouver que les dieux païens n'existent pas, mais seulement qu'ils ne peuvent pas être revêtus d'une forme corporelle, et vivre à la manière des hommes. Toute son argumentation est dirigée contre Evhémère, qui prétendait que les dieux sont simplement des hommes divinisés par les peuples.

Mais Lucrèce lui a fourni des termes techniques, même des arguments physiologiques, tout un vocabulaire où il puise à pleines mains. Arnobe ne s'en défend pas, puisqu'il le cite quelquefois (3).

D'abord sa dépendance est évidente dans la question du sexe des dieux :

A. III, 10 : quid ergo iam superest, nisi ut eos credamus inmundorum quadrupedum ritu in libidinum furias gestire, cupiditatibus rabidis ire in mutuas complexiones...

L. IV, 1256 et sq : . . nam more ferarum
quadrupedumque magis ritu plerumque putantur
concipere uxores...
1193-94 : Nonne vides etiam quos mutua sæpe voluptas
vinxit, ut in vinclis communibus excrucientur ?

Dans le même livre (4), il s'agit de savoir si les dieux ont une forme humaine. Là encore on remarque les expressions de Lucrèce :

(1) IV, 631 et sq.
(2) Arn. liv. III et liv. VII.
(3) III, 10.
(4) Arn. III, 12-16.

A. III, 12 : quibus (ss. *ent.*) lineamentis corporeis et formarum effigie extima circumscriptio membrorum solet coagmenta finire.

III, 13 : at vero vos deos... filo (?) etiam terminatis humano et quod indignius multo est, terrenorum corporum circumcæsura finitis.

III, 16 : formamentis divinis

L. III, 219 et sq : quatenus) extima membrorum circumcæsura tamen se

incolumem præstat nec defit ponderis hilum.

IV, 647 : extima membrorum circumcæsura coercet (ss. *ent.* animantes)

V, 572 : forma quoque hinc solis debet filumque videri (voir 580, 588).

II, 818 et sq : omnia principiorum formamenta

Les dieux ont-ils enfin des yeux, des oreilles et un langage humain ? Nos deux auteurs répondent à peu près de la même façon :

A. III, 18 : si enim dixerimus iisdem illum (= deum) rationibus videre, quibus et nos videmus, sequitur ut intelligi debeat superiectas pupulis eum habere membranulas, connivere, nictare, radiis aut imaginibus cernere (1)...

III, 18 : si per aures audiat, eas quoque habere flexuosis tramitibus perforatas, qua inrepere vox possit sensum nuntiatura sermonis, aut si verba ore funduntur, labia habere cum dentibus, quorum inflictu et mobilitate multiiuga lingua sonos articulet et vocem in verba conformet.

L. IV, 29 et sq : nunc agere incipiam tibi, quod vehementer ad has res

attinet, esse ea quæ rerum simulacra vocamus ;

quæ, quasi membranæ summo de corpore rerum

dereptæ, volitant ultroque citroque per auras

IV, 45 : quod speciem ac formam similem gerit eius imago..

IV, 547 et sq. : Hasce igitur penitus voces cum corpore nostro

exprimimus rectoque foras emittimus ore,

mobilis articulet verborum dædala lingua,

formaturaque labrorum pro parte figurat.

IV, 597 et sq : nimirum, quia vox per flexa foramina rerum

incolumis transire potest..

Au livre VII, Arnobe prétend que les dieux n'ont pas besoin d'user d'aliments et de boissons. Cette opinion fait suite évidemment à la théorie d'après laquelle il refuse toute influence au matériel sur l'immatériel. Il se trouve à ce sujet d'accord avec le poète latin :

(1) Voir Arn. II, [illegible]

A. VII, 3 : sed si deus ut dicitur nullius est corporis omnique est incontiguus tactu, qui fieri potis est, ut corporalibus rebus nutriatur incorporeum ...?

L. V, 148 et sq. : tenuis enim natura deum longeque remota
sensibus ab nostris animi vix mente videtur ;
quæ quoniam manuum tactum suffugit et ictum,
tactile nil nobis quod sit contingere debet.

A. VII, 4 : quid quod omnis voluptas quasi quædam est adulatio corporis notisque illis sensibus adsumitur quinque : quam si superi sentiunt, et eos necesse est esse participes corporum per quæ via est sensibus et accipiendis voluptatibus ianua.

L. II, 434 et sq. : tactus enim, tactus, pro divum numina sancta,
corporis est sensus, vel cum res extera sese
insinuat, vel cum lædit quæ in corpore natast
at iuvat egrediens genitalis per Veneris res.

Ce qu'Arnobe dit sur les sens prouve encore qu'il avait Lucrèce sous les yeux :

A. VII, 27 : Nam si honorantur hoc numina nec indigne sustinent Panchaicas sibi ardere resinulas, quid interest unde fumus altaribus conficiatur in sanctis vel ex visci quo genere nubes suffitionis exæstuent ?

L. II, 414 et sq. : neu simili penetrare putes primordia forma
in nares hominum, cum tætra cadavera torrent,
et cum scena croco Cilici perfusa recens est
araque Panchæos exhalat propter ovores ;

A. VII, 28 : an non cottidie cernimus et inter animantia terris orta esse aliis eadem vel amara vel dulcia, mortifera his esse quæ illis nata in perniciem non sunt, ut quæ illos mulceant odoribus lætis eadem pestiferos halitus aliorum corporibus spirent ?

L. IV, 632 et sq : ... aliis quod triste et amarumst,
hoc tamen esse aliis possit perdulce videri.

II, 402 et sq. : ut facile agnoscas et levibus atque rotundis
esse ea quæ sensus iucunde tangere possunt,
at contra quæ amara atque aspera cumque videntur.

II, 422 : omnis enim, sensus quæ mulcet cumque figura...

A. VII, 28 : quod enim non habet robur et substantiam corporalem, contrectari ab substantia non potest corporali : odor autem corpus est, tactis sicut naribus indicatur.

L. I, 298 : tum porro varios rerum sentimus odores.

I, 302 sq. : quæ tamen omnia corporea constare necesse st
natura, quoniam sensus impellere possunt :
Tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res.

Enfin Arnobe et Lucrèce argumentent de la même façon pour refuser aux dieux les émotions de l'âme qui mettraient en danger leur spiritualité, leur immortalité et leur divinité :

> Omnis enim per se divum natura necesse est
> Immortali aevo summa cum pace fruatur,
> Semota a nostris rebus sejunctaque longe.
> Nam privata dolore omni, privata periclis,
> Ipsa suis pollens opibus, nil indiga nostri,
> Nec bene promeritis capitur, neque tangitur ira (1).

Arnobe a dû se souvenir de ce passage, lorsqu'il dit :

VII, 23 : ita nihil prodest promereri velle per hostias deos laevos.

Il est même tellement convaincu de la vérité de son principe, qu'il en fait la base de son argumentation (2) :

et si definitionem tenemus illam, quam pertinaciter meminisse convenit nos semper, universos animorum affectus ignotos diis esse, consentaneum est credere numquam deos irasci.

— Ajoutons que les deux auteurs émettent sur la vie des jugements assez pessimistes, qu'ils croient l'homme inutile ici-bas, qu'ils ont pitié de l'humanité souffrante (3), et l'on pourra se faire une idée assez exacte de l'influence que Lucrèce a exercée sur Arnobe. Sans doute celui-ci n'est pas un épicurien au sens propre du mot, mais une parenté réelle l'unit au philosophe latin : dans les débats qu'il engage sur l'origine et la nature de l'âme, sur la nature des dieux, on retrouve souvent la pensée de Lucrèce, sa langue et sa verve oratoire.

V. — Arnobe et Cornelius Labeo

Les rapports entre Arnobe et Cornelius Labeo ne sont connus que depuis peu. On avait d'abord remarqué qu'Arnobe, dans les livres III, IV et VII de son ouvrage, montrait une connaissance très étendue de la théologie romaine ; on ignorait s'il avait puisé d'une source perdue aujourd'hui. Ce n'est qu'après la reconstitution

(1) Lucr., II, 646-651.
(2) VII, 5.
(3) Lucr. V, 218-235 — Arn. II, 37 ss.

des ouvrages de cet érudit, tentée surtout par Kettner (1) et Mülleneisen (2), qu'on a pu parler d'un rapprochement entre Arnobe et Cornelius Labeo.

Il est étonnant qu'Arnobe ne nomme jamais la source la plus importante de ses informations. Ce n'est qu'à l'aide d'autres auteurs qu'on a retrouvé les traces de ses emprunts. Saint Augustin cite Labeo dans quelques passages de son livre *de civitate Dei* (3) que nous relevons un peu plus loin. On y voit que Labeo s'occupait particulièrement des questions théologiques, qu'il séparait les bonnes divinités des mauvaises et donnait des préceptes différents pour le culte à rendre à chacune d'elles. Arnobe aussi a connaissance de cette distinction, contre laquelle d'ailleurs il va bientôt diriger ses attaques :

III, 26 : non commemorabimus hoc loco deam Lavernam furum, Bellonas Discordias Furias et læva illa quæ constituitis numina taciturnitatis silentio præteribimus.

IV, 5 : dii lævi, deæ lævæ sinistrarum tantum regionum sunt præsides et inimici partium dexterarum : quod quanam istud ratione dicatur... etc.

Mais suivons-le pas à pas dans toute l'étendue de son ouvrage. — Tout d'abord au livre II, 62, il reproche aux païens de s'absorber dans de futiles questions, que l'esprit humain est d'ailleurs incapable de résoudre, et de négliger ainsi le salut de leur âme :

neque illud obrepat aut spe vobis aeria blandiatur, quod ab sciolis nonnullis et plurimum sibi adrogantibus dicitur, deo esse se gnatos nec fati obnoxios legibus, si vitam restrictius egerint, aulam sibi eius patere... neque quod Etruria libris in Acheronticis pollicetur certorum animalium sanguine numinibus certis dato divinas animas fieri et ab legibus mortalitatis educi.

Or Servius affirme (4) que c'était là précisément l'enseignement de Labeo :

Deos Penates quasi Troianos intellegas et ad ritum referri, de quo dicit Labeo in libris qui appellantur *De diis animalibus*, in quibus ait

(1) G. Kettner, *op. cit.*

(2) J. Mülleneisen, *De C. Labeonis fragmentis, studiis, adsectatoribus*, Marb. Chatt. 1889.

(3) II, 11 ; III, 25 ; VIII, 13 ; IX, 1.

(4) *Ad Æneid.* 3, 168.

esse quaedam sacra quibus animae humanae vertantur in deos, qui appellantur animales, quod de animis fiant.

Un peu plus loin (II, 73), Arnobe ajoute : num doctorum in litteris continetur Apollinis nomen Pompiliana indigitamenta nescire ? — Il est très vraisemblable de supposer que par ce mot *doctores* il a bien en vue Labeo. En effet, par une citation de Macrobe (1) (Auctor est Cornelius Labeo... Bonam Faunamque et Opem et Fatuam pontificum libris indigitari), nous savons que Labeo appuyait souvent sa doctrine théologique sur le recueil de formules et d'invocations populaires qu'on appelle les *Indigitamenta*, et qui d'ailleurs, d'après Servius (2), ne sont autres que les livres pontificaux dont on parle ici.

Voici des preuves plus éclatantes de l'usage qu'Arnobe a fait de Cornelius Labeo. Notre auteur avait à cœur (3) de dévoiler à ses adversaires les nombreuses contradictions que renfermaient leurs systèmes :

III, 29. Incipiamus ergo sollemniter ab Iano et nos patre, quem quidam ex vobis mundum, annum alii, solem esse prodidere nonnulli. quod si accipiemus ut verum sit, sequitur ut intellegi debeat nullum umquam fuisse Ianum, quem ferunt Caelo atque Hecata procreatum in Italia regnasse primum, Ianiculi oppidi conditorem, patrem Fonti, Volturni generum, Iuturnae maritum, atque ita per vos dei nomen eraditur, quem in cunctis anteponitis precibus et viam vobis pandere deorum ad audientiam creditis.

Or toutes ces interprétations de Janus se retrouvent dans Macrobe (4) et dans Jean Lydus (5) d'une façon telle qu'on suppose à ces deux écrivains une source commune. Ainsi ils adoptent la même disposition dans l'exposé des noms de Janus, quoique dans l'ordre inverse. De plus, Lydus indique expressément Labeo comme un garant de ses dénominations. On suppose donc qu'Arnobe, Macrobe et Lydus se sont tous trois inspirés du livre *De fastis*, auquel d'ailleurs Macrobe a emprunté tout le chapitre I, 12, 20 de ses *Saturn.*

(1) *Sat.* I, 12, 21.

(2) *Ad Georg.* I, 21 : Nomina haec numinum in Indigitamentis inveniuntur, id est in libris pontificalibus, qui et nomina deorum et rationes continent.

(3) Voir plus loin le chapitre sur la *Polémique* d'Arnobe.

(4) *Sat.* I, 9.

(5) *De mensibus*, IV, 1, 2.

Le livre III d'Arnobe nous donne encore de riches renseignements sur la mythologie romaine :

III, 31 ; Aristoteles, ut Granius memorat, vir ingenio praepotens atque in doctrina praecipuus Minervam esse Lunam probabilibus argumentis explicat et litterata auctoritas demonstrat.

III, 33 : quid, cum Liberum Apollinem Solem unum esse contenditis numen vocabulis amplificatum tribus...

III, 34 : non indocti apud vos viri neque quod induxerit libido garrientes Dianam, Cererem, Lunam caput esse unius deæ triviali germanitate pronunciant neque ut sunt trinæ dissimilitudines nominum, personarum dissidentias tres esse : Lunam his omnibus vocari atque in eius vocamen reliquorum seriem coacervatam esse cognominum.

On voit aisément que ces trois passages proviennent d'une même source. Cette source est encore utilisée par Macrobe quand il dit (1) :

Hæc quæ de Apolline diximus, possunt etiam de Libero dicta existimari. Nam Aristoteles, qui Theologumena scripsit, Apollinem et Liberum patrem unum eundemque deum esse cum multis aliis argumentis adserat, etiam apud Ligyreos ait in Thracia esse adytum Libero consecratum ex quo redduntur oracula : sed in hoc adyto vaticinaturi plurimo mero sumpto, uti apud Clarium aqua pota, effantur oracula... Et Apollini et Libero patri in eodem monte res divina celebratur... quod et Varro et Granius Flaccus affirmant.

Ce Granius Flaccus ne serait autre que l'historien romain du premier siècle avant notre ère, Granius Licinianus, qui a composé quelques annales. D'après V. Rose (2), c'est lui qui aurait servi de source commune à Arnobe et à Macrobe. Mais si on achève de lire le chapitre 18 de Macrobe, on remarque que l'auteur lui-même, au sujet de l'identification de Liber et d'Apollon Clarius, renvoie le lecteur à l'écrit de Cornelius Labeo intitulé *De oraculo Apollinis Clarii* (3) : ce qui prouve qu'au moins pour ce qui regarde Apollon, il a pris ses informations dans Labeo lui-même. Nous savons d'ailleurs par Macrobe (4) que Labeo avait lu Granius, et d'autre part Censorinus (5) cite de ce Granius un livre sur les *Indigitamenta*, dont Labeo tenait bien compte dans ses écrits.

(1) *Sat.* I, 18.
(2) V. Rose : *Aristoteles pseudepigraphus*, p. 617.
(3) Voir plus bas le chapitre sur les *Fragments de Cornelius Labeo.*
(4) *Sat.* I, 16.
(5) *De die nat.* 3, 2.

Il se peut donc qu'Arnobe ait lu Granius, mais c'est sûrement par l'intermédiaire de Labeo. D'ailleurs le nom respectueux dont il appelle sa source [illegible] montre qu'il avait une haute opinion de son adversaire, et s'il ne le nomme pas, c'est probablement parce que l'ouvrage qu'il utilise était alors bien connu.

Un peu plus loin (1), Arnobe fait un examen détaillé des Dieux Pénates. La même étude se trouve en substance dans Macrobe (2) et Servius.

Nous mettons les trois auteurs en comparaison :

Arn. : Nigidius Penates deos Neptunum esse atque Apollinem prodidit, qui quondam muris immortalibus Ilium conditione adiuncta cinxerunt. idem rursus in libro sexto exponit et decimo disciplinas Etruscas sequens, genera esse Penatium quattuor et esse Iovis ex his alios, alios Neptuni, inferorum tertios, mortalium hominum quartos, inexplicabile nescio quid dicens.	Macrobe : Nigidius de diis libro nono decimo requirit, num di Penates sint Troianorum Apollo et Neptunus, qui muros eis fecisse dicuntur, et num eos in Italiam Æneas advexerit. Cornelius quoque Labeo de dis Penatibus eadem existimat.	Serv. (*ad Æn.* I, 378) : Nigidius et Labeo deos Penates Neptunum et Apollinem tradunt.
Cæsius et ipse eas sequens Fortunam arbitratur et Cererem, Genium, Iovialem ac Palem sed non illam feminam, quam vulgaritas accipit, sed masculini nescio quem generis ministrum Iovis ac vilicum	Hanc opinionem sequitur Maro (*Æn.*, III, 119).	(*Ad Æn.*, III, 119) : Sane hoc loco Vergilius secutus veterum opinionem Neptunum tantum et Apollinem nominavit. dicuntur enim hi Penates fuisse quos secum advexit Æneas.
Varro, qui sunt introrsus atque in intimis penetralibus cæli deos esse censet	Varro Humanarum secundo Dardanum refert deos Penates ex Samothrace in Phry-	(*Ad Æn.* II, 325) : Tusci Penates Cererem, Palem et Fortunam dicunt.

(1) Arn. III, 40.
(2) Sat. III, 4, 6 et sq.

quos loquimur nec eorum numerum nec nomina sciri. hos Consentes et Complices Etrusci aiunt et nominant, quod una oriantur et occidant una, sex mares et totidem feminas, nominibus ignotis et miserationis parcissimæ; sed eos summi Iovis consiliarios ac participes existimari.	giam, et Æneam ex Phrygia in Italiam detulisse. Qui sint autem di Penates, in libro quidem memorato Varro non exprimit.	(*Ad Æn.* I, 378): Varro hos deos Dardanum ex Samothrace in Phrygiam, de Phrygia Æneam in Italiam memorat portavisse.
nec defuerunt qui scriberent Iovem ac Minervam deos Penates existere, sine quibus vivere ac sapere nequeamus, sed qui penitus nos regant ratione calore ac spiritu.	Sed qui diligentius eruunt veritatem Penates esse dixerunt per quos penitus spiramus, per quos rationem animi possidemus: esse autem medium æthera Iovem, Iunonem vero imum aera cum terra, et Minervam summum ætheris cacumen.	(*Ad Æn.* II, 296): Nonnulli tamen Penates dixerunt, per quos spiramus et corpus habemus et animi rationes possidemus; esse autem eos Iovem, æthera medium; Iunonem, imum aera cum terra; summum ætheris cacumen Minervam.

Macrobe et Servius paraissent avoir une source commune, peut-être un commentaire de Virgile, puisque les remarques se rattachent presque toutes aux mêmes vers du poète latin.

Chez Arnobe on voit tout d'abord une certaine contradiction entre la première partie de sa citation qui semble se rapporter aux *dii superi* et la seconde qui traite des *dii consentes ;* et puis la source étrusque se révèle chez lui plus visiblement que chez les autres. Cependant chez les trois auteurs qui nous intéressent ici, l'ordre adopté pour les citations est à peu près le même :

Nigidius... ; Varro... ; quidam... Sans doute, Macrobe et Servius nomment Labeo, tandis qu'Arnobe ne le cite pas. Mais on voit clairement, à la préférence qu'il a pour la doctrine étrusque, qu'Arnobe est allé puiser dans ce même Labeo tous les renseignements qu'il nous donne. C'est d'ailleurs des dieux pénates que Labeo parle tout particulièrement dans son livre *De diis animalibus*, dont il ne reste que quelques fragments (1). Il y parle aussi des dieux Lares : ce qui porte à croire qu'il a encore fourni à Arnobe la matière du paragraphe suivant (2) de l'*Adversus nationes*.

(1) Voir plus bas le chapitre sur les *Fragments de Cornelius Labeo.*
(2) Arn. III, 41.

De la même source doivent provenir aussi les nombreux passages (1) qui traitent des *Indigitamenta*. En effet Labéon, s'intéressant beaucoup aux questions religieuses, tirait de ce recueil de vastes renseignements. Au dire de saint Augustin (2), il était *huiusmodi rerum* (sc. *divinarum*) *peritissimus*. Il admettait aussi — et c'était là son opinion caractéristique (3) — la classification des dieux en dieux bons et dieux mauvais, qu'Arnobe adopte sous les noms de *dii laevi* et *dii dextri* (IV, 5). C'est probablement chez lui que notre auteur a puisé cette longue suite de divinités dont il va discuter la valeur.

D'abord son énumération n'offre aucune parenté évidente avec le tableau des *Indigitamenta* qui remonte à Varron et qu'on retrouve dans Tertullien et dans saint Augustin. Tandis que Varron classait les dieux par ordre chronologique, Arnobe semble suivre plutôt l'ordre alphabétique : il nomme les *dii Lucrii*, [illegible], *Limentinus*, *Lima* (4), et ailleurs *Praestana*, *Pantica*, *Pellonia* (Lateranus, Militaris Venus) *Perfica*, *Pertunda*, (Tutunus) *Puta*, *Peta* (5)...

Sans doute, comme on le voit, quelques divinités de noms étrangers se sont intercalées, mais cela est sans importance. En général, les explications que donne Arnobe s'accordent avec celles de Varron, puisqu'ils se sont tous deux inspirés des Livres Pontificaux ; mais elles s'en éloignent, lorsque notre auteur veut entrer dans de plus amples détails. C'est ainsi que pour Arnobe le nom de *Pantica* dérive de ceci : quod Tito Tatio Capitolinum ut capiat collem viam *pandere* atque aperire permissum est. Voilà pourquoi on aurait appelé cette déesse *Panda* ou *Pantica* (6). Varron de son côté identifiait cette déesse avec Cérès et croyait que ce surnom bizarre lui venait de ceci : quod qui ope indigerent et ad asylum Cereris confugissent, *panis daretur* et quod nunquam fanum talibus clauderetur. De *panem dare* se serait formé *pandere* qui aurait pris le sens de *aperire* (7).

On a vu plus haut (8) qu'avec Cicéron et Clément d'Alexan-

(1) Arn. IV, 3, 4, 6, 7, 9 et 12.
(2) *De civitate Dei*, II, 11.
(3) Voir plus bas le texte de saint Augustin (*De civitate Dei*, II, 11) : Labeo quem huiuscemodi..., etc.
(4) IV, 9.
(5) IV, 3 et sq.
(6) Arn. IV, 3.
(7) Voir Nonius Marcellus : *Compendiosa doctrina per litteras*, p. 44.
(8) Voir le début du chapitre sur *Arnobe et Clément d'Alexandrie*.

drie, Arnobe avait utilisé une autre source pour faire un examen détaillé des différentes divinités de même nom, notamment de Minerve (1). Ce qui suit permet de supposer que cette source n'est autre que Cornelius Labeo.

On lit en effet dans les Scholiastes (2) :

Corvilius quatuor Mercurios esse scribit, unum Iovis et Maiæ filium, alterum Cæli et Diei, tertium Liberi et Proserpinæ, quartum Iovis et Cyllenes, a quo Argos occisus est.

Mais de ce Corvilius on ne trouve guère de trace dans la littérature. Voilà pourquoi on peut supposer qu'il faut remplacer dans le texte le mot *Corvilius* par *Cornelius*. Quoiqu'il n'y ait pas de motif déterminant pour introduire cette transformation, la supposition n'est cependant pas dénuée de fondement. Par des textes de Lydus, on remarque que Cornelius Labeo a parlé sur le sujet qui intéressait ce Corvilius.

Lydus, en effet, en des passages où l'on trouve des traces de Labeo, nous fournit des listes ainsi conçues de différentes divinités de même nom. Il énumère d'abord cinq Dionysi dans son *De mensibus* (3), où domine la pensée que Dionysus était identique à Apollon et à Helios, ce que prétendait aussi Labeo. Ensuite (4) il distingue quatre Vulcains, après avoir discuté sur l'origine du nom du mois de Mai et sur la signification de Maia. Si l'on compare d'ailleurs ce dernier paragraphe à ceux qui lui correspondent dans Macrobe (5), on reconnait qu'il traite en grande partie de la matière déjà fournie par Labeo. En rapprochant Arnobe de Lydus, on trouve à ce sujet des concordances frappantes. Les passages suivants, par exemple, sont identiques :

Arn. IV. 16 : (dea) quæ de vertice procreatam te Iovis et rationem te esse mortalibus ineptissimis suades.

Lydus, *De mensibus* 3, 24 : Ἀθηνᾶν εἰς τὴν Ψυχὴν ἀναφέρουσιν, ὡς παῖδα τοῦ Διὸς ἐκ τῆς αὐτοῦ κορυφῆς.

Il est donc très vraisemblable de rapporter à Labeo les renseignements que nous donnent et Arnobe et Lydus sur les différentes Minerves.

(1) Arn. IV. 16.
(2) Schol. ad Stat. *Theb.* 4. 482.
(3) 4. 38. p. 81.
(4) *De mensibus*. 4. 54. p. 105.
(5) Macr. *Sat.* 1, 12. 20 et sq.

— Enfin la source Labéon se trahit encore à l'intérieur du livre VII de l'*Adversus nationes*. Là Arnobe se moque des cérémonies du culte païen, et dans sa polémique, il s'en tient minutieusement à ce que saint Augustin nous transmet comme doctrine de Labéon : c'est d'abord la division des dieux en dieux bons et mauvais, puis un développement sur les *hostiae*; l'usage du vin et de l'encens dans les sacrifices, l'*epulum Jovis* et le *lectisternium Cereris*, les jeux organisés en l'honneur des dieux (1), notamment l'histoire de Latinius à propos des jeux romains, qui n'est que la reproduction de celle que raconte Labéon, d'après le témoignage de saint Augustin (2).

Un seul passage (3), qui raconte une histoire des jeux du cirque, s'écarte du récit de saint Augustin et paraît venir d'ailleurs. Au début, cette source étrangère est même signalée par Arnobe. Elle ne serait autre que Tite-Live (4). Arnobe et Tite-Live relatent en effet deux songes, donnent les mêmes raisons de l'hésitation du paysan à obéir aux ordres de Jupiter. Ils ont d'ailleurs d'autres ressemblances, notamment dans le récit du transport du serpent d'Esculape à Rome (5), et dans celui de l'enlèvement de la *Magna Mater* (6).

— Il ne faudrait pourtant pas se méprendre sur les intentions qu'a eues Arnobe en faisant à Labéo les emprunts que nous venons d'exposer. Il les a détachés du contexte dans le seul but d'en réfuter le contenu : ce qu'il a déjà fait d'ailleurs ou à peu près à l'égard de Lucrèce et de Platon. Il voyait en Labéo un des principaux restaurateurs de la foi ancienne qu'il fallait à tout prix écraser, et peut-être était-ce ce même Labéo qu'il voulait atteindre lorsqu'il prétendait s'attaquer non à Platon mais aux néo-platoniciens.

Car Labéo avait Platon en grande estime : saint Augustin affirme (7) qu'il l'avait mis au rang des demi-dieux. Mais professait-il sur l'origine et l'existence de l'âme une doctrine aussi élevée que celle des néo-platoniciens ? Rien ne le prouve. Tout au plus peut-on citer sur le témoignage de Servius (8) une pensée qui serait de Cornelius Labeo (... de quo (sc. ritu) dicit Labeo in libris, qui ap-

(1) Arn. VII, 33, 34, 38 sqq., 35 et 64.
(2) De civitate Dei, IV, 26 ; VIII, 13.
(3) Arn. VII, 39.
(4) Liv., II, 36.
(5) Arn. VII, 44 et sq. ; Liv., X ; Valère Maxime, I, 8, 2.
(6) Arn. VII, 49 ; Liv., XXIX, 10 et 14.
(7) De civitate Dei, II, 14 ; VIII, 13.
(8) Ad Aen. III, 168.

pellantur *de diis animalibus*, in quibus ait esse quædam sacra, quibus animæ humanæ vertantur in deos, qui appellantur animales, quod de animis fiant) et qu'Arnobe aurait en vue au livre II, 62, puisqu'il la reproduit presque littéralement : neque (sc. obrepat... etc.) quod Etruria libris in Acheronticis pollicetur, certorum animalium sanguine numinibus certis dato divinas animas fieri et ab legibus mortalitatis educi.

C'est là une pensée digne d'un néo-platonicien. Arnobe la tient certainement pour telle, puisque dans sa polémique il la met sur le même pied que les autres.

VI. — Fragments de Cornelius Labeo

Il reste peu de chose des écrits de Cornelius Labeo. Arnobe, en l'utilisant, avait-il lui-même sous les yeux toute son œuvre, ou n'a t-il pu se servir que de fragments isolés transmis ensuite par Macrobe, Servius, Augustin et Lydus? On l'ignore. Néanmoins, pour avoir de l'œuvre de Labeo la notion la plus complète possible, nous avons cru bon de grouper ici les passages des auteurs précités qui nous l'ont révélée (1).

1. — Et bonos et malos deos esse quidam opinati sunt... Illi dæmones quoque appellaverunt nomine deorum, quamquam et deos, sed rarius, nomine dæmonum, ita ut ipsum Iovem, quem volunt esse regem ac principem ceterorum, ab Homero fateantur dæmonem nuncupatum (Aug. *de civ. dei*, IX, 1).

2. — An ulla ratio redditur, cur Concordia dea sit, et Discordia dea non sit, ut secundum Labeonis distinctionem bona sit ista, illa vero mala ? Nec ipse aliud secutus videtur quam quod advertit Romæ etiam Febri, sicut Saluti templum constitutum (*Ibid.* III, 25).

3. — Quid quod non contenti tam deformibus subdidisse atque implicuisse deos curis, naturas his etiam feras, truculentas, immanes, malis gaudentes semper et humani generis adtribuitis vastitate. non commemorabimus hoc loco deam Lavernam furum, Bellonas, Discordias, Furias, et læva illa quæ constituitis numina taciturnitatis silentio præteribimus. (Arnobe, III, 25, 26).

(1) Voir G. Kettner, *op. cit.*, p. 20 à 31, qui les a déjà reproduits.

4. — Labeo, quem hujusmodi rerum peritissimum prædicant, numina bona a numinibus malis ista etiam cultus diversitate distinguit, ut malos deos propitiari cædibus et tristibus supplicationibus asserat, bonos autem obsequiis lætis atque jucundis, qualia sunt, ut ipse ait, ludi convivia lectisternia (Augustin, *De civitate Dei*, II, 11) (1).

5. — Dii lævi, deæ lævæ sinistrarum tantum regionum sunt præsides et numina partium dexterarum (Arn. IV, 5).

6. — Ut vobis concedamus adversum dextrarum sinistrarumque rerum deos esse fautores, alia nec sic tamen est, cur alios alliciatis ad prospera, alios vero ne noceant sacrificiis conciliatis et præmiis. — nihil prodest promereri velle per hostias deos lævos... Si bonis ut prosint res divina conficitur, malis autem ne noceant iisdem rationibus supplicatur, sequitur ut intellegi debeat, nihil dexteros profuturos nulla si acceperint munera itemque et hos malos. (Arn. VII, 23).

7. — Superis diis, inquit, atque omnium dexteritate pollentibus (in hostiis) color lætus acceptus est ac lætis hilaritate candoris, at vero diis lævis sedesque habitantibus inferas color furvus est gratior et tristibus infectus e fucis. (Arn. VII, 19).

8. — Illa profecto vacabit opinio qua nonnulli putant deos malos sacris placandos esse, ne lædant, bonos autem, ut adjuvent invocandos: mali enim nulli sunt dii; bonis porro debitus, ut dicunt, honor sacrorum est deferendus. Qui sunt ergo illi, qui ludos scænicos amant eosque divinis rebus adjungi et suis honoribus flagitant exhiberi? quid enim de ludis scænicis Plato senserit, notum est... — Ille quippe non patitur deos falsis criminibus infamari, isti eisdem criminibus suos honores celebrari jubent. Denique isti, cum eosdem ludos instaurari præciperent, poscentes turpia etiam maligna gesserunt, Tito Latinio auferentes filium et immittentes morbum, quod eorum abnuisset imperium, eumque morbum retrahentes, cum jussa complesset... — Hunc autem Platonem inter semideos Labeo ponit. (Augustin, *De civit. dei*, VIII, 13) (2).

9. — Nonnulli istorum ut ita dixerim dæmonicolarum, in quibus et Labeo est, eosdem perhibent ab aliis angelos dici, quos ipsi

(1) Voir Arn. VII, 21.
(2) Voir ibid. IV, 16.

dæmones nuncupant. Bonos angelos isti esse non negant, sed eos bonos dæmones vocare quam angelos malunt (*Ibid.* IX, 19).

10. — Platonem Labeo inter semideos commemorandum putavit, sicut Herculem, sicut Romulum. Semideos autem heroibus anteponit, sed utrosque inter numina collocat (*Ibid.* II, 14).

Fragments du livre « De oraculo Apollinis Clarii »

1. — Hæc quæ de Apolline diximus, possunt etiam de Libero dicta existimari. Nam Aristoteles qui Theologumena scripsit, Apollinem et Liberum patrem unum eundemque deum esse cum multis aliis argumentis adserat, etiam apud Ligyreos ait in Thracia esse adytum Libero consecratum ex quo redduntur oracula : sed in hoc adyto vaticinaturi plurimo mero sumpto, uti apud Clarium aqua pota, effantur oracula. Apud Lacedæmonios etiam in sacris, quæ Apollini celebrant, Hyacinthia vocantes, hedera coronantur Bacchico ritu. Item Boeotii Parnasum montem Apollini sacratum esse memorantes simul tamen in eodem et oraculum Delphicum et speluncas Bacchicas uni deo consecratas colunt : unde et Apollini et Libero patri in eodem monte res divina celebratur. Quod cum et Varro et Granius Flaccus adfirment, etiam Euripides his docet .. Solem Liberum esse manifeste pronuntiat Orpheus hoc versu

Ἥλιος ὃν Διόνυσον ἐπίκλησιν καλέουσιν.

Et is quidem versus absolutior : ille vero eiusdem vatis operosior :

Εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος.

Huius versus auctoritas fundatur oraculo Apollinis Clarii, in quo aliud quoque nomen Soli adicitur, qui in isdem sacris versibus inter cetera vocatur Ἰαώ : nam consultus Apollo Clarius, quis deorum habendus sit qui vocatur Ἰαώ, ita effatus est :

Ὄργια μὲν δεδαῶτας ἐχρῆν νηπευθέα κεύθειν,
εἰ δ' ἄρα τοι παύρη σύνεσις καὶ νοῦς ἀλαπαδνός,
φράζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεν Ἰαώ,
χεύματι μὲν τ' Ἀίδην, Δία δ' εἴαρος ἀρχομένοιο,
Ἠέλιον δὲ θέρευς, μετόπωρου δ' ἁβρὸν Ἰαώ.

Huius oraculi vim, numinis nominisque interpretationem, qua Liber pater et Sol Ἰαώ significatur, executus est Cornelius

Labeo in libro cui titulus est « *de oraculo Apollinis Clarii* » (Macrob. *Sat.* I, 18, 1-4, 18-21) (1).

2\. — Aristoteles, ut Granius memorat, vir ingenio praepotens atque in doctrina praecipuus, Minervam esse Lunam probabilibus argumentis explicat (Arn. III, 31).

3\. — Non indocti apud vos viri nec quod lubitum libido persuaserit Dianam, Cererem, Lunam caput esse unius deae trivium germanitate pronuntiant, neque ut sunt trinae dissimilitudines nominum personarum dissidentias tres esse : Lunam his omnibus vocari atque in eiusdem vocamen reliquorum seriem concervatam esse cognominum (Ibid. III, 34).

Fragments des livres « de fastis »

1\. — Cornelius Labeo primo Fastorum libro nundinis ferias esse pronuntiat. Causam vero huius varietatis apud Granium Licinianum libro secundo diligens lector inveniet. Ait enim nundinas Iovis ferias esse, siquidem flaminica omnibus nundinis in regia Iovi arietem soleat immolare : sed lege Hortensia effectum, ut fastae essent, uti rustici, qui nundinandi causa in urbem veniebant, lites componerent : nefasto enim die praetori fari non licebat (Macrob. *Sat.* I, 16, 29, 30).

2\. — Me (Minervam) Nilus maximus fluminum aquis procreavit ex liquidis et in virgineos habitus roris concretione condensavit. quod si fidem inquiris facti, Ægyptios ego testes dabo, quorum sum Neith lingua Platonis testificante Timaeo. quid inde arbitramur fore ? desistetne et illa Minervam se dicere, cui Coryphasiae nomen est, vel ex Coryphe matris signo, vel quod ex vertice summo Iovis parmam ferens emicuit atque armorum accincta terroribus ? aut illam, quae tertia est, [illegible] patienter nomine ?... tibi tu alienam dignitatem adsumis deae, quae de vertice procreatam mentiris te Iovis et rationem te esse mortalibus ineptissimis suades (Arn. IV, 16) (2).

3\. — Maium Romulus tertium posuit, de cuius nomine inter auctores lata dissensio est. Nam Fulvius Nobilior in fastis quos

(1) Voir Arn. III, 33 : [illegible]

(2) Voir [illegible]

in æde Herculis Musarum posuit Romulum dicit, postquam populum in maiores iunioresque divisit, ut altera pars consilio altera armis rempublicam tueretur, in honorem utriusque partis hunc Maium, sequentem Iunium mensem vocasse. Sunt qui hunc mensem ad nostros fastos a Tusculanis transisse commemorent, apud quos nunc quoque vocatur deus Maius qui est Iuppiter, a magnitudine scilicet ac maiestate dictus. Cincius mensem nominatum putat a Maia, quam Vulcani dicit uxorem, argumentoque utitur, quod flamen Vulcanalis Kalendis Maiis huic deæ rem divinam facit : sed Piso uxorem Vulcani Maiestam, non Maiam dicit vocari. Contendunt alii Maiam Mercurii matrem mensi nomen dedisse, hinc maxime probantes, quod hoc mense mercatores omnes Maiæ pariter Mercurioque sacrificant. Adfirmant quidam, quibus Cornelius Labeo consentit, hanc Maiam cui mense Maio res divina celebratur terram esse hoc adeptam nomen a magnitudine, sicut et Mater magna in sacris vocatur : adsertionemque æstimationis suæ etiam hinc colligunt, quod sus prægnans ei mactatur, quæ hostia propria est terræ ; et Mercurium ideo illi in sacris adiungi dicunt, quia vox nascenti homini terræ contactu datur, scimus autem Mercurium vocis et sermonis potentem. Auctor est Cornelius Labeo huic Maiæ, i. e. terræ ædem Kalendis Maiis dedicatam sub nomine Bonæ Deæ, et eandem esse Bonam Deam et terram ex ipso ritu occultiore sacrorum doceri posse confirmat ; hanc eandem Bonam Faunamque et Opem et Fatuam pontificum libris indigitari : Bonam, quod omnium nobis ad victum bonorum causa est ; Faunam. quod omni usui animantium favet ; Opem, quod ipsius auxilio vita constat ; Fatuam a fando, quod, ut supra diximus, infantes partu editi non prius vocem edunt quam attigerint terram. Sunt qui dicant hanc deam potentiam habere Iunonis ideoque regale sceptrum in sinistra manu ei additum. Eandem alii Proserpinam credunt porcaque ei rem divinam fieri, quia segetem quam Ceres mortalibus tribuit porca depasta est ; alii χθονίαν Ἑκάτην, Boeti Semelam credunt. Nec non eandem Fauni filiam dicunt obstitisseque voluntati patris in amorem suum lapsi, ut et virga myrtea ab eo verberaretur, cum desiderio patris nec vino ab eodem pressa cessisset ; transfigurasse se tamen in serpentem pater creditur et coisse cum filia. Horum omnium hæc proferuntur indicia, quod virgam myrteam in templo haberi nefas sit, quod super caput eius extendatur vitis qua maxime eam pater decipere

temptavit, quod vinum in templum eius non suo nomine soleat inferri, sed vas in quo vinum inditum est mellarium nominetur et vinum lac nuncupetur, serpentesque in templo eius nec terrentes nec timentes indifferenter appareant. Quidam Medeam putant, quod in aedem eius omne genus herbarum sit ex quibus antistites dant plerumque medicinas, et quod templum eius virum introire non liceat propter iniuriam quam ab ingrato viro Iasone perpessa est. Haec apud Graecos ἡ θεὸς γυναικεία dicitur, quam Varro Fauni filiam tradit adeo pudicam, ut extra γυναικωνῖτιν numquam sit egressa nec nomen eius in publico fuerit auditum nec virum unquam viderit vel a viro visa sit, propter quod nec vir templum eius ingreditur. Unde et mulieres in Italia sacro Herculis non licet interesse, quod Herculi cum boves Geryonis per agros Italiae duceret, sitienti respondit mulier aquam se non posse praestare, quod feminarum deae celebraretur dies nec ex eo apparatu viris gustare fas esset, propter quod Hercules facturus sacrum detestatus est praesentiam feminarum et Potitio et Pinario sacrorum custodibus iussit, ne mulierem interesse permitterent. Ecce occasio nominis, quoniam Maiam eandem esse et terram et Bonam Deam diximus, coegit nos de Bona Dea quaecunque comperimus protulisse (Macrobe, *Sat.* I, 12, 16 — 29).

4. — Cornelius (ms. Corvilius) quattuor Mercurios esse scribit, unum Iovis et Maiae filium, alterum Caeli et Diei, tertium Liberi et Proserpinae, quartum Iovis et Cyllenes, a quo Argos occisus est. (Schol. ad Stat. *Theb.* IV, 482) (1).

5. — Ἥφαιστοι τέσσαρες· πρῶτος Οὐρανοῦ καὶ Ἡμέρας, πατὴρ Ἀπόλλωνος τοῦ Ἀθηναίων ἀρχηγέτου· δεύτερος Νείλου παῖς, ὃν Αἰγύπτιοι καλοῦσι Φθᾶν· τρίτος ὁ Κρόνου καὶ Ἥρας, ὁ Λήμνιος, ὁ χαλκευτής· τέταρτος Ἥφαιστος ὁ Μαινάλιος, ὁ Σαλαμάτης, ἐξ οὗ Ἡφαιστιάδες αἱ νῆσοι. (Lyd. *de mens.*, IV, 54) (2).

Fragments des livres « De diis animalibus »

1. — Deos Penates quos Troianos intellegis et ad ritum referri, de quo dicit Labeo in libris, qui appellantur *De diis animalibus*,

(1) Cf. Serv. *ad Aen.*, IV, 577; I, 297. — Ampel., *lib. mem.*, p. 3. — Cic. *De nat. deor.*, III, 22, 56.

(2) Cf. Cic. *De nat. deor.* III, 22, 55. — Ampel. p. 4. — [illegible] op. cit. p. 25-27, qui [illegible] d'autres passages de Lydus [illegible] IV, 54.

in quibus ait esse quædam sacra, quibus animæ humanæ vertantur in deos, qui appellantur animales, quod de animis fiant. Hi autem sunt dii Penates et Viales. (Serv. *ad Æn.* III, 168) (1).

2. — Nigidius de diis libro nono decimo requirit, num di Penates sint Troianorum Apollo et Neptunus, qui muros eis fecisse dicuntur, et num eos in Italiam Æneas advexerit. Cornelius quoque Labeo de dis Penatibus eadem existimat... Varro Humanarum secundo Dardanum refert Deos Penates ex Samothrace in Phrygiam et Æneam ex Phrygia in Italiam detulisse. Qui sint autem di Penates in libro quidem memorato Varro non exprimit ; sed qui diligentius eruunt veritatem Penates esse dixerunt per quos rationem animi possidemus ; esse autem medium æthera Iovem, Iunonem vero imum aera cum terra et Minervam summum ætheris cacumen, et argumento utuntur, quod Tarquinius Demarati Corinthii filius Samothracicis religionibus mystice imbutus uno templo ac sub eodem tecto numina memorata coniunxit. Cassius vero Hemina dicit Samotracas deos eosdemque Romanorum Penates proprie dici θεοὺς μεγάλους, θεοὺς χρηστοὺς, θεοὺς δυνατούς... Vestam de numero Penatium aut certe comitem eorum esse manifestum est, adeo ut et consules et prætores seu dictatores, cum adeunt magistratum, Lavinii rem divinam faciant Penatibus et pariter Vestæ... Addidit Hyginus in libro quem de dis Penatibus scripsit vocari eos θεοὺς πατρῴους. (Macr. *Sat.* III, 4) (2).

3. — Lares arbitratur vulgus vicorum atque itinerum deos esse ex eo quod Græcia vicos cognominat λαύρας. in diversis Nigidius scriptis modo tectorum domumque custodes modo Curetas illos, qui occultasse perhibentur Iovis aeribus aliquando vagitum, modo dicit Digitos Samothracios, quos quinque indicant Græci, Idæos Dactylos nuncupari. Varro similiter hæsitans nunc esse illos Manes et ideo Maniam matrem esse cognominatam Larum, nunc aerios rursus deos et heroas pronuntiat appellari, nunc antiquorum sententias sequens Larvas esse dicit Lares, quasi quosdam genios et functorum animas mortuorum. (Arn. III, 41).

(1) Arn. II. 62 : Etruria libris in Acheronticis pollicetur. certorum animalium sanguine numinibus certis dato divinas animas fieri et ab legibus mortalitatis educi.

(2) Cf. Arn. III. 40. — Serv. *ad Æn.* I. 378 ; III. 119 ; II. 296.

Du livre des « Indigitamenta »

1. — Doctorum in litteris continetur, Apollinis nomen Pompilianis indigitamenta nescire (Arn. II, 73).

2. — Quod abiectis infantibus pepercit Lupa non mitis, Luperca, inquit, dea est auctore appellata Varrone — Præstana est dicta, quod Quirinus in iaculi missione cunctorum præstiterit viribus ; et quod Tito Tatio, Capitolinum ut capiat collem, viam pandere atque aperire permissum est dea Panda est appellata vel Pantica. Pellendorum hostium dea potens Pellonia est — Lateranus deus est focorum et genius adfectusque hoc nomine, quod ex laterculis ab hominibus crudis caminorum illud exædificetur genus. Militaris Venus castrensibus flagitiis præsidet et puerorum stupris. Pertica obscenas illas et lateas voluptates ad exitum perficit dulcedine inoffensa procedere. Pertunda in cubiculis præsto est virginalem scrobem effodientibus maritis. Tutuni immanibus pudendis horrentique fascino vestras inequitare matronas et auspicabile ducitis et optatis.

Putationibus arborum Puta præsto est, rebus petendis Peta, deus nemorum Nemestrinus est, Patellana numen est et Patella, ex quibus una est patefactis, patefaciendis rebus altera præstituta. Nodutis dicitur deus, qui ad nodos perducit res satas, et quæ præest frugibus terendis Noduterensis ; ab erroribus viarum dea Upibilia (ou Vibilia ?) liberat, in tutela sunt Orbonæ orbati liberis parentes, in Neniæ, quibus extrema sunt tempora. quæ durat et solidat infantibus parvis ossa Ossipago ipsa memoratur, Mellonia dea est pollens potensque in apibus, mellis curans custodiensque dulcedinem.

Dii Lucrii lucrorum consecutionibus præsident ; Libentina, Burnus (ou Liburnus ?) libidinum supersunt tutelis, Limentina, Lima custodiam liminum gerunt et ianitorum officia sustinent. Limi curatores obliquitatum, Saturnus præses sationis, Montinus montium, segnium Murcida — Pecuniam velut maximum numen vestræ indicant litteræ donare anulos aureos, loca in ludis atque in spectaculis priora, honorum suggestus summos, amplitudinem magistratus et securum per opulentias otium. (Arn. IV, 3, 6, 7, 9).

C) L'ŒUVRE D'ARNOBE

L'œuvre d'Arnobe est avant tout une œuvre de polémique. L'auteur se propose de montrer l'absurdité des accusations que les païens lançaient contre la religion chrétienne, en retournant contre eux leurs propres arguments. De là le nom de l'ouvrage : *Adversus nationes.*

Il est divisé en sept livres. Les deux premiers livres constituent proprement l'Apologie. Arnobe y prouve que la nouvelle religion n'a rien modifié à la marche du monde : il ne faut pas la rendre responsable de la colère des dieux païens. En tout cas, on ne peut pas faire un crime aux chrétiens de rendre un culte au Dieu suprême ou au Christ (1). Puis l'auteur justifie le rôle du Christ sur la terre et la crédulité des fidèles, détermine la nature et la destinée de l'âme, et résout quelques objections sur la nouveauté du christianisme et sur les persécutions (2).

Les cinq derniers livres sont une charge à fond contre le paganisme. Les vrais impies ne sont pas les chrétiens, mais les païens eux-mêmes dont les idées et les pratiques religieuses sont un outrage pour leurs dieux. Ils ne peuvent même pas s'entendre sur l'existence, le nombre et la nature de leurs divinités : ils les rendent ridicules par les rôles, par les formes qu'ils leurs prêtent, par les fables qu'ils inventent sur leur compte (3), par la bizarrerie de leurs légendes et de leurs mystères (4). Quant au culte, c'est une injure aux dieux que de leur élever des temples et de leur dresser des statues (5), de leur offrir des sacrifices et des spectacles (6).

Tel est, dans ses grandes lignes, le plan de l'ouvrage, un peu

(1) Liv. I.
(2) Liv. II.
(3) Liv. III.
(4) Liv. IV et V.
(5) Liv. VI.
(6) Liv. VII.

confus dans le détail, comme dit saint Jérôme (1), mais aussi si précis, si on le considère dans l'ensemble.

I. — Sa polémique.

Les païens imputaient aux chrétiens tous les crimes de la terre. Arnobe se propose de réfuter ces sottes calomnies : c'est là le point de départ de sa polémique (2). A vrai dire, il n'est pas le premier à vouloir entreprendre une justification de ce genre. Tertullien (3) et saint Cyprien (4) avaient essayé avant lui de combattre ce préjugé, et saint Augustin, dans sa *Cité de Dieu*, achèvera de le détruire.

Mais ce qu'il y a d'original dans Arnobe, c'est l'empressement du rhéteur - néophyte à soutenir une cause qu'il connaît à peine et dont il se sent lui-même l'avocat improvisé (5). — Comme il a conscience de sa faiblesse, sa grande préoccupation n'est pas de faire un exposé synthétique de la doctrine chrétienne, mais seulement de retourner contre les païens les accusations mêmes qu'ils lancent contre les chrétiens, en usant de toutes les armes que lui fournissent et son tempérament et son éducation. Voyons-le à l'œuvre :

Il aime bien attaquer ses adversaires en face : « Et d'abord, leur dit-il au début, je leur demande familièrement et tranquillement, — car il appelle lui-même son traité un entretien, une conversation (sermo) (6) — depuis qu'est apparu sur la terre le nom de la religion chrétienne, que voyons-nous dans la nature d'extraordinaire, d'inouï, de contraire à ses lois (7) ? » Se mettant en scène, il interpelle ses ennemis avec vigueur, les somme de comparaître et de répondre : « Il m'est permis sans doute, leur dit-il, de vous interroger, de vous inviter à me répondre dans un petit dialogue (8) ».

Alors il harcèle son lecteur de mille questions, qui souvent se

(1) *Epist.* 58, 10.
(2) I, 1.
(3) *Apol.* 40. — *Ad nation.*, I, 9. — *Ad Scapul.* 3.
(4) *Ad Demetrian.* [illegible]
(5) I, 1 : pro captu ac mediocritate sermonis.
(6) IV, 30 et 31.
(7) I, 2.
(8) IV, 31.

succèdent sans aucun ordre, ouvre devant lui des parenthèses qu'il ne ferme pas, l'engage à travers de nombreuses disgressions qui ne lui coûtent guère, et dont finalement il éprouve le besoin de s'excuser (1). A-t-il en chemin à citer une autorité compétente, qui le soutient dans sa cause, comme il est déjà assez long par ailleurs, il ne prend même pas la peine de la nommer et se contente d'une allusion vague et de termes généraux : « A ce que disent vos auteurs (2), nos écrits (3), nos écrivains (4), les poètes (5), les philosophes (6), les théologiens (7), les annales (8), les histoires (9), les Grecs (10) ». Cependant il ne perd jamais de vue la trame de sa discussion, et après de multiples détours, il arrive toujours au but qu'il se propose.

Nous avons vu qu'Arnobe était spirituel et railleur. C'est ici que sa verve satirique se donne libre cours. Il faut le voir s'amuser plaisamment des cérémonies grossières du culte des dieux païens, dénoncer à plaisir les contradictions qu'il découvre dans leurs propres légendes, à propos de leur sexe et des formes qu'on leur donne (11), railler les divinités abstraites du culte romain qu'il trouve aussi nombreuses que les actes de la vie même.

Racontant les aventures de Jupiter, il s'écrie qu'il aimerait le voir en taureau, comme le représentent les païens. « Je voudrais voir ce Jupiter (12), le père des dieux, l'éternelle puissance des dieux et des hommes, orné des cornes d'un bœuf, agitant ses oreilles poilues, se promenant sur ses pieds tournés en griffes, ruminant des herbes d'un vert pâle, et enduisant à sa partie inférieure de sa molle fiente et des déjections de son ventre, sa queue, ses jarrets et ses talons ».

Citons encore le comique tableau qu'il nous offre d'une dispute entre les cinq Minerves (13), ou l'entrevue de Numa et de

(1) II. 1 ; III. 2.
(2) IV, 21 et 26 — VI, 2.
(3) IV, 36.
(4) I. 56. 57.
(5) III. 11 — IV. 16. 32 et 35 — V. 1.
(6) I. 18 et 31 — II. 52. 55 et 56 — III, 30 et 35 — IV. 18 — VI, 2 — VII. 28.
(7) III. 11 — IV, 14, 15 et 18 — V, 8.
(8) I, 3 — II. 71 — VII, 9, 38, 39, 44.
(9) I. 3. 5. 14. 18. 32 — VII. 38 et 44. 46 et 49.
(10) III. 41.
(11) III, 6-12 ; 12-19 ; 29, 42.
(12) V, 23.
(13) IV, 16.

Jupiter, d'après Valérius Antias (1). Jupiter y paraît grand, solennel, majestueux et un peu niais ; Numa, habile, rusé, toujours à l'affût de quelque sottise du dieu pour en profiter.

De ces plaisanteries assez inoffensives, Arnobe passe quelquefois à la raillerie mordante et cruelle. Il ne craint pas de faire la leçon à ses adversaires et de leur reprocher amèrement leur ignorance mythologique. « Vous mettez, leur dit-il, plusieurs dieux sous le même nom, et vous en multipliez le nombre à plaisir, in quo risum tenere non possunt non tantum pueruli et pusiones, verum etiam senes atque in oris tetrici asperitatem durati (2). Ailleurs, après avoir défendu contre eux l'autorité même de leurs théologiens (3), de Cicéron, dont ils redoutent le témoignage, il ajoute : « Si aucun théologien n'avait parlé sur les dieux, vous seriez incapables de vous en faire vous-mêmes une idée aujourd'hui. D'ailleurs, définissez-les moi d'une façon claire et précise ; aidez-moi à me reconnaître dans ce dédale de principes et de rites, et je suis tout disposé à croire à vos dieux » (4).

C'est le comble de l'ironie, qu'il manie d'ailleurs assez bien et sous toutes les formes. Parfois il s'amuse à jouer une petite comédie : il déclare par exemple que par pudeur, il se gardera bien de raconter une histoire immorale et puis il la donne sans oublier un détail (5). Il aime aussi à appuyer ses démonstrations de comparaisons burlesques. Les hommes, dit-il, façonnent les dieux à leur image : c'est comme si les bêtes aussi avaient un culte pour les hommes : « Supposez (6) que les ânes, les chiens, les porcs aient les préjugés de l'homme et connaissent les arts plastiques ; supposez encore qu'ils veuillent nous rendre un culte et nous élever des statues. Comme ils exciteraient notre colère et notre indignation s'ils dressaient ces statues sur le modèle de leurs propres corps ! Comme ils nous irriteraient si le fondateur de Rome, si Romulus avait une tête d'âne, le vénérable Pompilius une tête de chien, si le nom de Caton ou de Cicéron était gravé au-dessous du portrait d'un porc ! » Nous verrions donc les hirondelles nous offrir des mouches ; les bergeronnettes, de petites fourmis ; les ânes, de la

(1) V, 1, 2.
(2) IV, 13-14.
(3) III, 7 — IV, 18.
(4) III, 6 et 11 — IV, 17.
(5) V, 28.
(6) III, 16.

paille et du foin ; les chiens, des os et du fumier ; les porcs, de l'ordure (1) !

Si Arnobe manie avec tant d'assurance la satire et l'ironie, c'est qu'il se sent fort contre ses adversaires. Il était pour les païens un ennemi d'autant plus redoutable qu'il était plus savant. Sa curiosité de rhéteur-philosophe l'avait entraîné vers toutes les choses de la religion : il avait tout exploré, et maintenant, pour frapper davantage, il va faire étalage de sa vaste érudition.

Ce procédé n'étonne pas chez un rhéteur d'Afrique. Arnobe ne fait que se conformer à une longue tradition. Les maîtres africains étaient avant tout des orateurs et des érudits : ils voulaient tout faire entrer dans le moule de leurs discours ou de leurs écrits : l'histoire, la grammaire, la littérature, la philosophie, le droit, même les sciences proprement dites, au point que l'on voit des historiens comme Aurélius Victor, traiter l'histoire en rhéteur, se se soucier peu de la vérité des faits, mais rechercher surtout les morceaux à effet, les portraits saisissants et les longues dissertations (2).

Elevé dans ce milieu, Arnobe avait dû constamment enrichir le trésor de ses connaissances. Dans ses polémiques contre les chrétiens, il avait recueilli les explications ingénieuses par lesquelles les philosophes d'alors essayaient de défendre les vieilles religions : il il avait dans sa mémoire tous leurs arguments, et n'avait même pas perdu de vue le côté faible de leurs démonstrations. Aussi va-t-il maintenant, une fois converti, user de ces mêmes sources, mais pour les retourner contre les païens, ses amis d'hier, en procédant à coups de textes, en accumulant souvent les témoignages pour en montrer la contradiction. Il était bien placé pour démasquer les erreurs du paganisme ; il est regrettable qu'il ait fait de ses matériaux un usage peu judicieux, et qu'il ait beaucoup plus tenu au nombre qu'à la qualité des témoignages.

D'ailleurs son érudition a des lacunes impardonnables chez un polémiste chrétien. Il paraît n'avoir qu'une connaissance confuse de la théologie et de l'histoire chrétienne, de Tertullien, de Minucius Félix, de saint Cyprien qui sont ses contemporains. « Depuis longtemps, dit-il (3), à toutes ces accusations, il a été répondu assez

(1) VII, 17.

(2) Voir les théories de Fronton dans ses lettres : *Ad amicos*. I. 14. p. 183. éd. Naber ; *Ad M. Antonin. de eloquent.*, p. 139 et 150 — cf. MONCEAUX. *Les Africains. Les païens*, p. 73 et 421.

(3) III, 1.

complètement et assez soigneusement par des hommes éminents de notre parti... ; pas un point d'aucune question n'a été omis... Il n'est donc pas nécessaire de m'arrêter longtemps à cette partie de ma cause. » Il aurait peut-être mieux fait de s'y arrêter un peu plus : il n'aurait pas commis toutes les inexactitudes et les confusions que nous relèverons un peu plus loin, et sa polémique aurait reposé sur une base plus solide.

II. — Sa psychologie et sa métaphysique

Après l'étude des sources d'Arnobe, si l'on essaye de grouper les notions philosophiques qu'il a montrées çà et là, on peut reconstituer chez lui un ensemble de doctrine.

Sur le problème de l'âme, son origine, sa nature et sa destinée, on a vu qu'il avait pris dans Lucrèce et dans Platon quelques arguments que tantôt il adoptait, tantôt il combattait. Voici à peu près réunies au livre II (1) toutes ses croyances sur l'âme.

Après avoir mis ses opinions d'accord avec les plus grands philosophes, surtout avec Platon, sur la foi qu'on doit avoir en la résurrection des corps et les peines de l'enfer (2), il montre que les objections suscitées sur ce point proviennent des fausses notions que l'on a sur l'origine, la nature et la destinée de l'âme. L'âme humaine n'est pas immortelle, car ce qui est immortel ne peut supporter la douleur, n'est pas susceptible de passion (3). De plus la doctrine de l'immortalité de l'âme est profondément immorale : c'est une prime au vice et au crime, car aucun châtiment ne saurait atteindre un être qui est immortel (4). — Alors l'âme est mortelle ? — Pas davantage, répond Arnobe : c'est-là une autre erreur commise par les Epicuriens. Elle n'est pas une substance mortelle : si elle mourait en effet, comme tout est fini après la mort, on n'aurait plus à redouter les peines éternelles, et il serait stupide de réprimer ici-bas ses appétits naturels et de ne pas satisfaire ses passions (5).

L'âme est d'une nature intermédiaire, d'une *media qualitas* (6). Elle peut mourir, et livrée à ses seules forces, elle mourrait de fait,

(1) II. 13-61.
(2) II. 13-14.
(3) II. 15-28.
(4) II. 29-30.
(5) II. 30.
(6) II. 31-34.

Mais elle ne meurt pas nécessairement : mortelle de sa nature, elle devient immortelle, si sur cette terre elle l'a mérité ; elle peut recevoir comme un bienfait de Dieu le privilège de l'immortalité (1). C'est le Christ lui-même qui nous l'a révélé (2).

L'âme d'ailleurs n'a pas une origine divine. Elle ne peut pas venir du Dieu créateur : car Dieu ne fait que le bien (3). Or l'âme humaine est imparfaite, puisqu'elle est vouée au mal et à la souffrance. Comme Dieu ne peut être l'auteur du mal, il n'a pu créer un être imparfait, soumis à toutes les passions et aux instincts mauvais. Il n'est donc pas le créateur de l'âme (4).

Mais alors, d'ou vient-elle ? — Là-dessus, Arnobe se dérobe : il n'en sait pas plus, dit il, que les autres hommes ou même que les dieux païens (5). Il suppose simplement qu'elle a dû être créée par quelque puissance secondaire ou divinité inférieure (6). — Mais encore, quelle est cette puissance ? — Nous l'ignorons, avoue-t-il, et notre faible esprit ne pourra jamais le savoir (7).

Aussi le Christ nous recommande de laisser de côté ces questions insolubles, et de nous attacher simplement et irrévocablement à Dieu, notre maître suprême (8).

Quant à la vie future, voici comment Arnobe la suppose. Les méchants et les idolâtres sont précipités dans l'Enfer où ils trouvent pour eux des bourreaux impitoyables et des tourments qui dépassent toute imagination. Ils y brûlent si longtemps qu'ils finissent par se consumer tout à fait : c'est alors seulement qu'arrive pour eux la fin de tout, la vraie mort (9). Cette doctrine est assez originale pour qu'il soit permis d'en citer le passage principal :

II, 61 : Res vestra in ancipiti sita est, salus dico animarum vestrarum, et nisi vos applicatis Dei Principis notioni, a corporalibus vinculis exsolutos expectat mors sæva, non repentinam adferens extinctionem, sed per tractum temporis cruciabilis pœnæ acerbitate consumens.

Au contraire les élus de Dieu, ceux qui ont adhéré à son ensei-

(1) II, 35-36.
(2) II, 14, 36.
(3) II. 55.
(4) II. 36. 37.
(5) II. 47 ; 51-53 ; 58-59.
(6) II. 37. 50 — Voir plus haut le chapitre sur *Arnobe et les Gnostiques*.
(7) II. 51. 57.
(8) II, 58-62.
(9) II, 61-62 ; 65.

gnement, reçoivent de sa part, et de sa part seulement, le bienfait de l'Immortalité (1) :

II, 62. Nec quisquam est qui [illegible] perpetuitatis possit et spiritum subrogare, nisi qui immortalitatis et perpetuus solus est et nullius temporis circumscriptione finitus.

Mais Arnobe ne dit point où s'écoulera leur vie future.

— Telle est à peu près sa doctrine psychologique et métaphysique. Elle s'inspire principalement des théories de Platon et des néo-platoniciens, que l'auteur met à contribution tout en les combattant. Il mêle à ces souvenirs philosophiques des théories personnelles et d'autres éléments empruntés à des systèmes plus ou moins franchement dualistes, comme le gnosticisme.

III. — Sa religion

Nous n'avons pas parlé, dans le chapitre des *Sources*, des notions théologiques d'Arnobe, parce qu'à vrai dire sa théologie est sans précédent, et de source, elle ne peut en avoir.

Arnobe s'est fait du christianisme une idée toute personnelle. Pour lui, toute la religion chrétienne se ramène au culte du Dieu suprême, culte que nous a révélé Jésus-Christ : « Nous, chrétiens, dit-il, grâce aux enseignements qui nous viennent du Christ, nous ne sommes pas autre chose que les *adorateurs* du grand roi et du maître souverain. Si vous y regardez de près, vous ne trouverez pas autre chose dans notre religion. C'est là le point capital de notre affaire (2)... » Il est d'abord permis de se demander s'il croit que Jésus-Christ est Dieu. On le suppose, car il parle souvent de la mission que le Christ a reçu de Dieu le *Père* (3), mais nulle part il ne l'affirme positivement. Il parle longuement de l'Homme-né, de ses nombreux miracles, qu'il trouve supérieurs à toutes les opérations de magiciens, de la foi que le monde entier lui a témoignée, de sa Passion et de sa mort (4) ; mais, à ses yeux, le rôle du Christ consiste à nous révéler le vrai Dieu : « Maintenant, notre religion est née, dit-il (5) ; il est arrivé celui qui devait nous la montrer, nous conduire dans la voie de la vérité, nous faire voir ce qu'est

(1) II, 33-58.
(2) I, 27.
(3) II, 64.
(4) I, 36 f.
(5) II, 73.

vraiment Dieu, et nous faire embrasser son culte divin, en nous éloignant à jamais des autres religions, produits de l'imagination humaine ». Ailleurs il compare le Christ aux devins, à la Sibylle, surtout au sujet de sa mort. Pour lui, la mort du Christ n'est pas celle d'un Dieu, mais celle de l'homme qui est en lui : si un prêtre d'Apollon venait à être tué en rendant ses oracles, on ne pourrait prétendre que c'est Apollon lui-même qui est mort (1). Il n'a du Christ qu'une idée assez étroite, et n'aperçoit nullement en lui le Sauveur et le Rédempteur des hommes.

Quant à son Dieu, il est moins le Dieu de l'humanité que celui des philosophes. Nous avons déjà vu que, comme les Epicuriens, il le reléguait dans sa cour céleste, lui refusait le rôle de Providence et toute intervention dans la création de l'homme (2). « Où donc était le Père tout puissant, dit-il (3), où donc était son autorité royale, pour empêcher les âmes une fois unies au corps, de s'écarter de la voie droite et de tomber dans des vices infâmes ? » Mais ce qui est plus curieux encore, c'est que ce prétendu Dieu des chrétiens est simplement le premier Dieu, *Deus primus*, *Deus princeps*, le grand chef, l'*Imperator*, le Dieu, suprême, *Deus summus* (4). Il a à côté de lui des dieux inférieurs, *dii minores* (5). Ceux-ci n'en sont pas moins de vrais dieux créés par le Dieu suprême (6), façonnés à sa ressemblance, immatériels et immortels comme lui (7).

Ces dieux, qui pour un chrétien ne pourraient être que des anges, ne sont autres que les dieux païens. Ceux-ci étaient si nombreux que saint Augustin dans la cité de Dieu les compare à une nuée de moucherons. « Dans une maison, dit-il malignement (8), il n'y a qu'un portier. Ce n'est qu'un homme et il suffit à son emploi. Mais il faut trois dieux : Forculus pour la porte, Cardea pour les gonds, Limentinus pour le seuil. Sans doute Forculus tout seul n'aurait pas été capable de s'occuper à la fois du seuil de la porte et des gonds ».

Au-dessus des dieux inférieurs, les païens reconnaissaient aussi l'existence d'un Dieu souverain, comme l'atteste le grammairien

(1) I, 62.
(2) II. 37. 50.
(3) II. 44.
(4) I. 25 ; II, 3 et 6 ; 29 et 52 ; 60 et 65 ; VII. 35.
(5) II. 3.
(6) III. 2. 3 ; IV. 9 ; VI. 3 ; VII. 35. 36.
(7) II. 35. 36. 62 ; III. 12 ; VII. 2 et 36.
(8) Voir *Revue des Deux-Mondes*, 15 juin 1913 : *saint Augustin*, par Louis Bertrand, p. 773-774.

Maxime de Madaure d'après saint Augustin (1) : « Le nom de Dieu, dit-il, est commun à toutes les religions. En l'honorant par parties, nous paraissons rendre un culte à son être tout entier ». D'ailleurs, au septième concile de Carthage (401) un évêque le déclare positivement : Gentiles, quamvis idola colant, tamen summum Deum patrem creatorem cognoscunt et confitentur.

Alors, pour eux, les *dii minores* jouaient le rôle de médiateurs entre Dieu et les hommes, et n'étaient autres que des démons ; ce que pensaient aussi d'autres apologistes chrétiens. Mais pour Arnobe, les démons forment une catégorie à part. Il ne parle d'eux qu'au sujet des opérations magiques et des exorcismes (2), et croit seulement que ces esprits malfaisants peuvent quelquefois se glisser dans les idoles (3). Quant aux dieux païens, ces *dii minores*, ils existent réellement et sont les dociles subalternes du Dieu des chrétiens, leur père et leur maître (4).

Sur quoi peut-il fonder de telles théories ? On l'ignore absolument. Car il ne connaît presque rien des saintes Écritures. A peine les mentionne-t-il dans son ouvrage et encore d'une manière assez vague, sous le titre de *conscriptiones nostrae* (5), *altioris intelligentiae doctores* (6), etc. Trois ou quatre passages tout au plus sont inspirés des Livres saints. Ainsi, au début (I, 6), la proclamation suivante — Bella... non sit difficile comprobare post auditum Christum in mundo non tantum non aucta, verum etiam majore ex parte furiarum compressionibus imminuta... — paraît tirée de saint Matthieu (V, 40), à moins qu'Arnobe se soit contenté de reproduire Tertullien quand il dit dans son *Apologétique* (40) :

Et tamen si pristinas clades comparemus, leviora nunc accidunt ex quo christianos a Deo orbis accepit. Ex eo enim innocentia saeculi iniquitates temperavit, et deprecatores Dei esse coeperunt.

Le texte qui suit (7) — sapientiam hominis stultitiam esse apud Deum... — n'est peut-être que la traduction de celui de saint Paul

(1) Saint Augustin, *Epist.* [illegible]. — Cf. Boissier, *Fin du paganisme*, II, p. 223-226. — Freppel, *op. cit.*, p. 102-103. — Sur les [illegible], voir Monceaux, *Les Africains*, p. [illegible].

(2) Adv. I, 43 et 45 ; [illegible] ; II, [illegible].

(3) IV, 12.

(4) I, 26 et 28 ; II, 3 ; VI, 2.

(5) I, 56.

(6) III, 12.

(7) Adv. II, 6.

aux Corinthiens (1) : Ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ θεῷ εστι.

Enfin Arnobe déclare en parlant du Christ :

II, 65 : hanc omnipotens Imperator voluit esse salutis viam, hanc vitæ, ut ita dixerim, ianuam ; per hunc solum est ingressus ad lucem, neque alia datum est, vel inrepere, vel invadere, cæteris omnibus clausis atque inexpugnabili arce munitis.

Sans doute il se souvient ici des propres paroles du Sauveur dans saint Jean (2) : « En vérité, en vérité, je vous le dis : je suis la porte des brebis... Je suis la porte ; si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé : il entrera et il sortira, et il trouvera des pâturages... » — ou encore de celles-ci (3) : « Je suis la voie, la vérité et la vie : personne ne vient à mon père, si ce n'est par moi. »

Arnobe serait à la rigueur excusable, s'il avait la pudeur de reproduire intégralement le peu qu'il prend aux Livres saints. Malheureusement il ne sait pas toujours lire dans les textes ou affecte d'en avoir une ignorance totale. On se demande parfois s'il a vraiment lu l'Evangile. Ainsi il affirme sans sourciller que le Christ était entendu par les divers peuples auxquels il prêchait comme s'il eût parlé dans leurs propres langues (4). Il exagère considérablement les prodiges qui suivirent la mort du Sauveur (5) : Novitate rerum exterrita universa mundi sunt elementa turbata, tellus mota contremuit ; *mare funditus refusum est*, aer globis involutus est tenebrarum, *igneus orbis solis tepefacto ardore deriguit*. Ce n'est pas ainsi que parlent les Ecritures.

Il lui arrive aussi de mal interpréter l'Ancien Testament, ou du moins il le lit très mal lorsqu'il soutient que la colère est incompatible avec la nature divine (6). — Ailleurs il laisse voir qu'il n'a aucune idée de la filiation entre le Judaïsme et le Christianisme, et du lien qui unit l'Ancien et le Nouveau Testament. Ainsi il reprochait aux païens de donner aux dieux des formes corporelles. Mais les païens lui retorquaient l'argument, se basant sur les anthropomorphismes de l'Ancien Testament. Surpris sans doute par une telle réplique, voici comment il répond (7) :

(1) I. 3. 19.
(2) X, 7, sq.
(3) XIV, 6.
(4) I. 45-46.
(5) I. 59.
(6) I. 17 ; VI. 2 ; VII. 5. 36. etc.
(7) III. 12.

« Et que personne ne vienne maintenant nous opposer quelques légendes juives ou saducéennes, et nous accuser de donner nous aussi des formes aux dieux ; car ces légendes ne nous atteignent nullement, et n'ont rien de commun avec nous, aucun rapport ; ou bien si, comme on le croit, ces légendes nous sont communes, il vous faut chercher des docteurs d'une intelligence supérieure, qui pourront vous apprendre comment il convient d'entendre les images et les obscures paroles de ces écrits. » — Voilà, semble-t-il, une réponse facile et une question rapidement traitée (1).

Après avoir interprété à sa façon le rôle de Dieu et du Christ dans le monde, Arnobe ne dit rien des sacrements ; il condamne le culte extérieur, sous prétexte qu'il est injurieux de bâtir des temples aux dieux et de leur dresser des autels (2) ; il flétrit même comme un sacrilège l'usage de l'encens dans les cérémonies religieuses (3), et ramène toute la piété à la foi, au culte intérieur de l'âme.

Il entre ainsi dans les vues des chrétiens de l'époque, qui voulaient réagir contre le culte trop extérieur des païens. On sait qu'à la fin du quatrième siècle, sous le règne de Julien, les bœufs et les moutons tombaient par centaines sur les parvis des temples (4). A Rome, sous Caligula, n'avait-on pas immolé en trois mois plus de 160.000 victimes, près de 2000 par jour ? Les chrétiens étaient écœurés de ces excès. Tertullien se bouchait le nez devant les *bûchers puants* où rôtissaient les victimes. Et Minucius Félix de s'écrier (5) : « Est-il besoin d'élever à Dieu des statues si l'homme est son image ? Pourquoi des sacrifices..., pourquoi des temples ?... C'est notre âme qui doit lui servir de demeure, et il demande que nous lui consacrions notre cœur... »

Les chrétiens commençaient donc à comprendre que la religion consiste non dans le culte extérieur mais dans le sentiment et la conviction du cœur ; il faut la foi. C'est ce qu'entend saint Augustin quand il déclare (6) qu'il faut se préoccuper avant tout du soin difficile de briser les idoles dans les âmes païennes. Arnobe est bien de cet avis, mais il est à remarquer que pour lui la foi, ou l'adhésion de l'âme à la doctrine chrétienne, ne nécessite pas une enquête

(1) Cf. *Revue de Fribourg*, 40e année, n° 10, décembre 1909, p. 754 et 755.
(2) VI, 3 ; VII, 1.
(3) VII, 26 — 28.
(4) Voir à ce sujet *Revue des Deux-Mondes*, [illegible] par Louis Bertrand, p. [illegible].
(5) *Octavius*, 32, 3 — Voir Boissier, *Fin du paganisme*, I, p. [illegible]
(6) [illegible]

éclairée et judicieuse : il suffit, pour être chrétien, d'avoir une confiance aveugle en les enseignements du Christ. C'est du moins ce qu'il semble prétendre quand il dit (1) :

« Y a-t-il dans la vie, un genre de travail qu'on n'entreprenne sans une foi préalable ? Vous allez sur mer, vous voyagez. Mais ne croyez-vous pas que vous reviendrez chez vous, une fois votre œuvre accomplie ? Vous labourez... vous ensemencez : ne pensez-vous pas un jour récolter des fruits ? Vous vous mariez : ne croyez-vous pas à la fidélité constante des époux ? Vous avez des enfants : ne croyez-vous pas qu'ils arriveront sains et saufs à une vieillesse avancée ? Vous avez confiance en vos médecins... ; vous vous fiez à l'heureuse issue de vos combats... En honorant les dieux, ne croyez-vous pas à leur existence, ne croyez-vous pas qu'ils prêtent à vos prières une oreille bienveillante ...?

« Quoi encore ! (2) ce que vous écrivez et lisez souvent sur des questions qui dépassent la portée de l'intelligence humaine, l'avez-vous vu clairement, l'avez-vous touché de vos propres mains ?... Est-ce que vous tous, vous n'ajoutez pas foi à tel ou tel auteur ? Ce que l'on croit vrai de la bouche d'un autre, ne le soutient-on pas, grâce à la confiance qu'on a en son témoignage ...?

« Eh ! bien (3), vous, vous croyez à Cronius, à Platon, a Numénius, à qui vous voulez, et nous, nous croyons au Christ. Nous ne faisons que nous conformer aux mobiles normaux de l'action humaine... »

Voilà comment Arnobe comprend le christianisme. Notre raison est incapable de résoudre une multitude de problèmes qui surgissent autour de nous, au point qu'à chaque instant elle fait des actes de foi. L'homme est un pauvre animal aveugle (4) qui voudrait tout pénétrer, tout connaître et qui ne sait rien de son origine, de sa nature et de sa destinée (5). Les ténèbres donc nous entourent de toutes parts. Il faut pourtant en sortir : on n'en sort que par la foi. Le christianisme apporte aux misères le seul remède convenable : il faut avoir une confiance aveugle dans les enseignements du Christ.

Telle est dans son ensemble la religion d'Arnobe : un mélange bizarre de souvenirs païens, de conceptions personnelles et d'intentions chrétiennes. — Or nous sommes au début du quatrième siè-

(1) II, 8.
(2) II, 9.
(3) II, 11.
(4) II, 20, 24 ; VII, 11, 34.
(5) II, 7, 74.

cle, c'est-à-dire à une époque où la doctrine du Christ est déjà bien établie en Afrique, puisque vers la fin du même siècle, on y compte jusqu'à 500 évêchés (1). L'Église est alors une société bien constituée : elle a du crédit auprès des patrons, elle possède des tribunaux, sa discipline est rigoureuse. De plus elle doit lutter contre les tenants de la vieille religion, contre l'hérésie envahissante du manichéisme.

On comprend que par prudence, elle se soit tout d'abord mise en garde contre ce transfuge qui tenait encore par quelques fibres à ses premières idées et malgré ses bonnes intentions ne professait pas une doctrine orthodoxe.

On comprend aussi qu'Arnobe soit resté pour l'Église un champion médiocre. « Que l'on supprime, dit justement M. Monceaux, les quelques pages où il parle du Christ, et l'on pourra croire qu'il défendait le judaïsme ou la religion de Mithra, ou le manichéisme ou même le néo-platonisme (2) ». Sans doute il voulait surtout justifier le christianisme des accusations portées contre lui, mais cette défense pour être complète impliquait une connaissance plus juste et plus approfondie des dogmes fondamentaux de la religion incriminée. Il a montré simplement que le christianisme était une philosophie plus pure que les autres, et par là n'est resté qu'à moitié chemin d'une véritable apologie.

IV. — Sa valeur philosophique.

D'après Francke (3), on peut affirmer d'Arnobe qu'il a non seulement bien connu ses prédécesseurs, mais qu'il en a développé, prouvé et complété les principes en une paraphrase pleine de vie, et les a vulgarisés et popularisés par l'emploi d'images, de comparaisons et de figures de rhétorique : par là il a fait mieux comprendre l'ancienne philosophie et en a enrichi le répertoire d'une façon notable.

Le même auteur ajoute (4) qu'Arnobe a très bien traité les questions de l'origine, de la nature et de l'immortalité de l'âme.

(1) Cf. saint Augustin : *Abrégé de la conférence de Carthage* (411). — Victor de Vita : *Histoire de la persécution des Vandales*. — Ferrère, op. cit., p. [illegible] ; 257 à 261, 291 et 292.

(2) Monceaux. *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. [illegible] et suiv.

(3) Op. cit. p. 81.

(4) Op. cit. p. 81 et 82.

Il s'est fortement opposé par son empirisme à l'exagération malsaine de la doctrine idéaliste, surtout telle qu'elle est exposée dans le système de Platon. Par son criticisme, il a établi ce principe qui sape dans sa base toute fatuité scientifique : l'homme se heurte à des problèmes éternels. Enfin par son scepticisme il a défendu avec succès la thèse qu'aucune connaissance de pouvait avoir une valeur universelle : seule celle qui opère sur une base empirique peut aboutir à la clarté d'une notion objective, tandis que toute connaissance qui ne part pas de l'expérience ne réussit jamais à se débarrasser de cette hésitation continuelle entre la certitude et l'incertitude, entre la vérité et l'erreur...—

On ne peut pas nier en effet que l'on trouve chez Arnobe des notions philosophiques très précises (1) : il manie des idées, il expose des arguments qui font supposer qu'il a eu quelque relation avec des philosophes antérieurs. Nous avons vu qu'il avait connu notamment Lucrèce et Platon. Il avait utilisé le premier dans ses théories sur l'existence et la nature des dieux, sur l'origine et la nature de l'âme : il avait aussi sa forme oratoire, son ardeur passionnée. Au second, tout en le combattant au sujet de l'immortalité de l'âme et du ressouvenir, il prenait ses idées sur la résurrection et les peines de l'enfer, et sa théorie de la *media qualitas* de l'âme.

Mais en dehors de ces notions épicuriennes et platoniciennes, Arnobe n'a guère étendu les limites de ses connaissances : à peine trouve-t-on chez lui quelques emprunts faits au stoïcisme et au gnosticisme. Si même l'on pénètre dans ce domaine philosophique assez restreint, on remarque que notre auteur n'a pas pris la peine de fouiller et creuser ses prédécesseurs. Il s'est contenté d'y puiser quelques notions fondamentales, quelques idées principales, et nous sommes loin de conclure avec Francke qu'il a bien connu ses devanciers.

D'autre part, sous prétexte qu'Arnobe a pris chez eux quelques éléments fondamentaux de philosophie, il ne faudrait pas lui supposer immédiatement une philosophie bien profonde : car cette philosophie lui provient de l'usage d'un nombre de sources tout à fait limité. Et encore, comme on le verra bientôt, c'est moins le philosophe que le rhéteur qui a profité de ces sources. Tout au plus peut-on dire qu'Arnobe a essayé de faire une reconstruction sur l'énorme travail de l'antiquité : mais il s'est peu soucié d'étayer un système de philosophie sur des bases solides.

(1) Cf. Rohricht, *op. cit.* p. 60 sq.

Francke exagère certainement lorsqu'il loue Arnobe d'avoir tiré un très bon parti de la matière philosophique qui passait en ses mains. On peut contester d'abord qu'une paraphrase abondante et pleine de vie, de vastes développements, des ornements empruntés à la rhétorique soient, en matière de philosophie, les marques d'une profonde compréhension du sujet à traiter et d'une heureuse divulgation de système philosophique. Ces particularités dénotent, semble-t-il, une imagination vive, ardente, et relèvent plutôt du caractère littéraire d'une œuvre que de sa valeur philosophique.

Francke s'est donc laissé tromper lui-même par son propre jugement. Il a mis sur le compte du philosophe ce qui ne doit réellement s'attribuer qu'au rhéteur et au polémiste. Il a cru qu'Arnobe se plaçait lui-même au point de vue philosophique dans ses discussions, alors qu'il n'en est rien. Notre auteur a sans doute engagé des débats philosophiques, mais il nous présente ses arguments sous une forme telle qu'ils révèlent non un philosophe, mais un homme d'une tournure d'esprit toute particulière, d'une formation hétérogène, avec des prédispositions marquées à la rhétorique et à la polémique.

Au lieu de serrer ses arguments et d'aller droit au but, Arnobe s'étend avec plaisir sur tout ce qui peut donner l'essor à son imagination fantaisiste. A chaque pas, le rhéteur montre le bout de l'oreille. Il y a chez lui du verbiage, des formules toutes prêtes, des répétitions de mots voulues, en un mot des procédés qui dénotent l'intention formelle de donner aux débats de l'ampleur et même de la prolixité. Voici quelques formules qu'il répète à satiété, et qui lui permettent des développements d'une longueur souvent fastidieuse :

Unus fuit e nobis qui ?... unus fuit e nobis qui (1) ?...

Au livre II, 9-11, il s'agit de démontrer la nécessité dans la vie d'une foi préalable :

Qui enucleatorem corum originem esse dicit ignem aut aquam, non Thaleti aut Heraclito credit ? qui causam in numeris ponit, non Pythagorae Samio, non Archytae ? qui animam dividit et incorporales constituit formas, non Platoni Socratico ? qui quintum elementum principalibus applicat causis, non Aristoteli Peripateticorum patri ? etc..., etc...

(1) [illegible]

Un peu plus loin (1), il veut prouver que Dieu n'est pas le créateur des âmes : s'il en était ainsi, il serait l'auteur de tous les maux de l'humanité. Alors suit l'énumération de toutes les souffrances qu'endurent et que causent les âmes, à l'aide de la formule *idcirco animas misit ut ?...* exactement douze fois répétée.

Ailleurs (2) il prouve que nous ne savons rien des choses et que nous ignorons par exemple d'où vient la pluie, la grêle, etc... Aussi en profite-t-il pour passer en revue tous les phénomènes physiques qu'il a pu constater :

Quid in mundo faciunt bubones, immussili, buteones ? quid alites et volucres ceteræ ? quid formicarum et vermium genera ? quid pulices ? quid impudentes muscæ, araneæ, sorices, mures, sanguisugæ, tippulæ ? quid spinæ, quid sentes, quid avenæ, quid lolium ? quid herbarum aut fruticum, aut adolentia naribus, aut tristia in adoribus semina ? quid triticum... far, hordeum, milium, cicer, faba, lenticula, melo, cuminum, porrina, ulpicum, cepe ?... etc., etc.

Pour se convaincre de son abondance verbale et de ses procédés oratoires, il est bon de lire encore les passages V, 31, 35, 44 ; VI, 16 — 27, où il abuse des formules interrogatives. Du rhéteur aussi proviennent les apostrophes aux dieux qui terminent habituellement les attaques dirigées contre les païens (3), et les répétitions d'idées que l'on remarque à la fin de son ouvrage (4).

Notons toutefois, que malgré ces artifices, le rhéteur a écrit des pages d'une chaude éloquence sur l'ignorance de l'homme et la nécessité de la foi (5), sur le Dieu suprême (6), et que sa dévotion forte et sincère lui a parfois arraché des accents d'un pur lyrisme, comme dans sa belle invocation au Créateur (7). D'ailleurs ses connaissances mythologiques l'ont admirablement servi dans ses développements. Il a su les mettre en œuvre pour railler les païens sur le sexe des dieux (8), sur les formes humaines qu'on leur attribue (9), sur le rôle odieux qu'on leur donne dans le monde (10).

(1) II, 39-43.
(2) II, 59.
(3) VII, 25, 31 et souvent
(4) VII, 38-51.
(5) I, 12 ; II, 7, 16, 46, 78.
(6) I, 25-26.
(7) I, 31.
(8) III, 6-11.
(9) III, 12-19.
(10) III, 20-28 ; IV, 6, 12.

et notamment sur l'usage que l'on fait des temples, des statues et des sacrifices (1).

— La forme particulière que revêtent les discussions d'Arnobe et la manière très personnelle dont il les poursuit donnent à penser que chez lui le philosophe cède souvent le pas au rhéteur et au polémiste. Quoi qu'en pense Francke, il est loin d'avoir approfondi les questions relatives à l'origine, à la nature et à la destinée de l'âme. Il les a d'abord traitées avec peu d'originalité puisqu'au fond ses arguments sont empruntés soit à Platon, soit à Lucrèce, et puis il les a présentées à sa façon, avec son tempérament de feu et ses vues un peu étroites. En somme, sur sept livres qui composent son œuvre, un seul, le second, garde un peu le ton et l'expression d'une discussion philosophique. Tout le reste est une lutte corps à corps avec le paganisme.

Faut-il donc à propos des théories d'Arnobe parler d'empirisme, de criticisme et de scepticisme, et louer notre auteur d'avoir apporté un correctif salutaire à l'idéalisme des néo-platoniciens ? Ce serait, croyons-nous, exagérer la portée philosophique de son ouvrage.

Sans doute, il y a chez lui une tendance empirique dans sa manière d'agir et de voir les choses. Pour lui, l'âme est une table rase et les choses extérieures viennent l'impressionner ; seule la connaissance expérimentale est le fondement de la certitude. Il ne fait exception que pour l'idée de Dieu qu'il déclare innée en nous. Mais cet empirisme, semble-t-il, n'a rien de commun avec le système philosophique du même nom. Les empiristes donnent à leur doctrine des bases profondes ; leur philosophie est pour ainsi dire la résultante de nombreuses données physiques, psychologiques ou autres. L'empirisme d'Arnobe au contraire ne repose que sur une simple persuasion scientifique ; il n'est pas une résultante, mais une donnée primordiale, sans fondement sérieux. Il s'explique comme un des différents moyens qu'utilise le rhéteur pour donner libre cours à son abondante verve, et montre une fois de plus dans quelle mesure il s'est laissé influencer par Lucrèce.

Sous prétexte qu'il limite aussi nos facultés de connaissance, il ne faudrait pas trop croire à un criticisme d'Arnobe. Notre esprit est obtus : voilà tout ce qu'il dit ; et ce principe n'est aussi chez lui que le produit d'impressions accidentelles.

Quant à son scepticisme, qui d'ailleurs est bien réel, il n'a que

(1) VI et VII.

l'apparence d'un système philosophique. Arnobe a des vues, des opinions qui dénotent une tendance au scepticisme :

Il n'est rien (1), affirme-t-il, de fermement garanti par le sceau de la vérité que l'esprit humain n'ait osé ébranler... ; il n'y a pas d'erreur, pas de fiction si clairement fausse, qu'il n'ait réussi à soutenir et accréditer par une tactique habile et des raisons judicieuses (2). Si vous objectez que les systèmes des grands maitres sont incontestablement reconnus par tous, l'histoire de la philosophie prouve que votre objection est un mensonge. Les philosophes ne proposent eux-mêmes aucune doctrine complète (3), mais se combattent les uns les autres avec une âpre ténacité, où chacun cherche à dépasser son adversaire en subtilité (4), à ébranler sa doctrine ou même à la détruire complètement en faveur de la sienne (5). Il est impossible que toutes ces affirmations si différentes renferment la même part de vérité. Néanmoins ils rivalisent tous pour faire valoir les preuves les plus puissantes et les plus convaincantes en faveur des hypothèses qu'ils ont échafaudées eux-mêmes. Si donc à chaque affirmation peut s'en opposer une autre qui la vaut..., si à chaque raison on peut en objecter une autre aussi forte, aussi judicieuse, cette division de partis, ce mélange confus de systèmes montre d'une manière frappante que tout est également faux et également vrai, et qu'il est impossible d'établir une connaissance qui soit à l'abri de toute contradiction (6).

On a déjà taxé Arnobe de pessimisme dans les jugements qu'il portait sur l'homme. Mais, — chose à remarquer —, quand est-ce qu'apparaît dans son livre cet état d'esprit ? C'est lorsque le rhéteur a épuisé tous les autres moyens de démonstration qu'il avait en son pouvoir ; c'est lorsque les arguments qu'il a présentés ne l'ont pas plus satisfait que ses lectures et qu'il ne reste plus alors au chrétien, si peu armé contre les objections de ses ennemis et ses propres contradictions, qu'à nier tout simplement la possibilité ou même la nécessité d'une connaissance objective des choses.

A peine peut-on, si l'on y tient, donner aux discussions d'Arnobe le nom d'éclectisme ou de syncrétisme philosophique. Eclectique, il l'est en effet, autant qu'on peut voir en lui un philosophe.

(1) Cf. FRANCKE, *op. cit.* p. 79 et 80.
(2) Arn. II. 56.
(3) Arn. II. 10 : nil sciscunt nec pronuntiant unum.
(4) II. 56.
(5) II. 10.
(6) II. 57.

D'abord les traits principaux de sa doctrine proviennent de Platon : souvent il le nomme et l'invoque bien sciemment. S'il maintient que Dieu, en tant que Dieu, ne pouvait mettre au jour l'imperfection réelle qu'est une âme, s'il suppose que les âmes sont matériellement unies aux corps jusqu'à la *dissolutio* finale, c'est qu'il fait siennes les conceptions platoniciennes. Il ne se sépare d'ailleurs du philosophe païen que pour nier la préexistence des âmes. L'impassibilité divine, telle qu'il l'imagine, est de qualité toute épicurienne. Sa théorie de la connaissance se rattache bien au point de vue empirique de l'école stoïcienne. Il est singulièrement gnostique dans sa croyance naïve au fameux dieu inférieur, au démiurge artisan de l'âme. Ce qu'il dit de la corporéité de l'âme prouve qu'il avait lu le *De Anima* de Tertullien. Enfin les rapports qu'il a avec Cornelius Labeo le rapprochent des néo-platoniciens.

Tels sont les éléments tout hétérogènes de la philosophie d'Arnobe. Avec cela, on ne peut pas dire qu'il ait établi un système philosophique bien cohérent. C'était là d'ailleurs son moindre souci : il voulait attaquer et non construire ; et dans sa lutte acharnée contre le polythéisme païen, aux passages mêmes où il a voulu s'engager dans une discussion philosophique, il n'est nullement sorti de son rôle de polémiste et de rhéteur. Il n'a pas plus enrichi le domaine de la philosophie que celui de la théologie.

D) BIBLIOGRAPHIE

— Un seul manuscrit, le *Codex Parisinus*, n° 1661 (IX[e] siècle).

— Jusqu'au XIX[e] siècle, les éditions successives de l'œuvre d'Arnobe sont déjà signalées dans Schœnemann (Biblioteca historico-literaria Patrum latinorum, tom I, p. 150 à 177, Leipzig, 1792). *Nous en ajoutons quelques-unes qui manquent à sa collection.*

1618-1622 — La Bigne (Margarinus de) — Magna Bibliotheca Veterum Patrum et Antiquorum Scriptorum Ecclesiasticorum primo quidem a M. de la Bigne collecta et tertio in lucem edita ; nunc vero plus quam centum authoribus et opusculis plurimis locupletata, etc... — 15 vol., Cologne.

1654 — La Bigne (Margarinus de) — Magna Bibliotheca Veterum Patrum et Antiquorum Scriptorum Ecclesiasticorum..., nunc additione ducentorum circiter authorum tam Graecorum... quam Latinorum... locupletata... etc. — 17 vol., Paris.

1677-1707 — La Bigne (Margarinus de) — Maxima Bibliotheca Veterum Patrum et Antiquorum Scriptorum Ecclesiasticorum... Hac tandem editione Lugdunensi..., novis supra centum Authoribus et opusculis hactenus desideratis locupletata (par P. Despont) — 28 vol., Lyon, Gênes.

1716-1718 — S. Hippolyti... opera non antea collecta et partim... in luce edita Graece et Latine... Accedit Spicilegium Patrum, quorundam aliorum tertii... saeculi atque in hoc L. Allatii diatriba de Methodiis ac Methodiorum scriptis et C. Salmasii commentarius inchoatus in Arnobium nunc primum editus... Curante J. A. Fabricio — 2 vol., Hambourg.

1776 — Rossler, C. F. — Bibliothek der Kirchen - Väter, in Uebersezungen und Auszügen, aus ihren fürnehmsten, besonders dogmatischen Schriften, sammt dem original der Haupt-tellen und nöthigen Anmerkungen — Leipzig.

1780-1796 — Schram, D. — Analysis Operum SS. Patrum et Scriptorum Ecclesiasticorum. — 18 vol., Augsbourg.

1816 — Arnobii Afri disputationum adversus gentes libri VII. Recognovit notis priorum interpretum selectis aliorumque et suis illustravit Io. Conradus Orellius. — 2 vol., Leipzig.

1817 — Appendix editionis Lipsiensis Arnobii Afri (Disputationum adversus gentes), continens varias... emendationes et explicationes in hac editione omissas, inspersis ineditis hucusque Ch. A. Heumanni coniecturis, quibus aliarum adnotationum supplementa adiecit Io. Conradus Orellius. — Leipzig.

1829 — Arnobius. Adversus gentes libri septem. — Paris, Mequignon Havard.

1832 — Routh, M. J. — Scriptorum Ecclesiasticorum opuscula praecipua quaedam. Recensuit notasque suas et aliorum addidit M. J. Routh. — 2 vol., Oxford.

1838 — Gersdorf, E. G. — Bibliotheca Patrum Ecclesiasticorum Latinorum selecta ad optimorum librorum fidem edita... — 13 vol., Leipzig.

1842 — Caillau, A. B. — Patres Apostolici (Patres tertii-quinti Ecclesiae saeculi). Editio nova, accurantibus A. B. C..., nonnullisque Cleri Gallicani Presbyteris... — Paris.

1842 — Des Afrikaner's A. sieben Bücher wider die Heiden. Aus dem Lateinischen übersetzt und erläutert von F. A. von Besnard. — Landshut.

1844 — Migne, J. P. — Patrologiae cursus completus, sive bibliotheca universalis... omnium SS. Patrum, Doctorum, Scriptorumque Ecclesiasticorum qui ab aevo Apostolico ad usque Innocentii III tempora floruerunt... — 221 vol., Paris.

1844 — Arn. Adversus Nationes libri VII. Ex novo codicis collatione recensuit, notas omnium editorum selectas adiecit, perpetuis commentariis illustravit, indicibus instruxit G. F. Hildebrand. Adiectae sunt Rigaltii et Delechampii notae et emendationes primum editae. Accedunt variae Minucii Felicis apologetici lectiones et Bernhardyi in A. librum primum emendationes. — Halle.

1846 — Arnobii oratoris Adversus nationes libri septem. Recensuit... et adnotationibus illustravit Franciscus Oehler. — Leipzig.

1850 — Unger, R. — Analecta Propertiana scripsit, quaestiones Philetaeas atque emendationes Arnobianas interposuit R. Unger — Halle.

1855 — Vogel, C. G. — Arnobii disputationum adversus gentes I, qua in cœtum christianum est receptus — Penig.

1863 — Klussmann, E. — Quaestiones Arnobianae criticae — Leipzig.

1867 — Klussmann, E. — Arnobius und Lucrez — Philolog. 26.

1871 — The seven books Arnobii Adversus gentes — Transl. by Hamilton Bryce and Hugh. Campbell — Edimbourg.

1873 — Zink, M. — Z. Kritik u. Erklärg d. Arnobius — Pr.

1875 — Arnobii Adversus nationes libri VII. Recensuit et commentario critico instruxit Augustus Reifferscheid — Vienne.

1777 — Wassenberg, Franc. — Quaestiones Arnobianae criticae — Munster.

1877 — Kettner, G. — Cornelius Labeo. Ein Beitrag zur Quellenkritik des Arnobius — Naumbourg.

1878 — Francke, C. B. — Die Psychologie und Erkenntnisslehre des Arnobius. Ein Beitrag zur Geschichte der patristischen Philosophie — Leipzig.

1884 — Leckelt — Ueber des Arnobius Schrift Adversus nationes — Neisse.

1890 — Grillenberger — Die Unsterblichkeitslehre des Arnobius (Dans les Iahrbb. für philos. und spekul. Theol. IV).

1893 — Röhricht, A. — De Seelenlehre des Arnobius nach ihren Quellen u. ihrer Entstehung untersucht — Hambourg.

1893 — Röhricht, A. — De Clemente Alexandrino Arnobii in irridendo Gentilium cultu deorum auctore — Hambourg.

1893 — Stange — De Arnobii oratione — Sarreguemines.

1893 — Freppel — Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits — Paris.

1894 — Ferrini — Die jurist. Kenntnisse des Arnobius (Dans la Zeitschr. der Savigny-Stiftung fur Rechtsgesch. T. XV).

1894 — Monceaux, P. — Les Africains. Les païens — Paris.

1896 — Atzberger, L. — Gesch. der Christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit — Fribourg-en-Brisgau.

1896 — Schulze — Das Übel in der Weltmacht der Lehre des Arnobius — Iéna.

1905 — Monceaux, P. — Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. T. III — Paris.

1908 — Meiser, K. — Studien Arnobius — Munich.

1908 — Jiráni, O. — Mythologické prameny Arnobiova spisu adversus nationes — Praze.

1909 — Pierre de Labriolle — Le cas d'Arnobe (dans la Revue de Fribourg, 40e année, n° 10, décembre 1909).

Vu :

Toulouse, le 25 mai 1910.

Le Doyen de la Faculté des Lettres,

H. GUY.

Vu et permis d'imprimer :

Toulouse, le 25 mai 1910,

Le Recteur, Président du Conseil de l'Université,

Pour le Recteur,

Le Doyen délégué,

HAURIOU.

TABLE DES MATIÈRES

A) La vie et le caractère d'Arnobe.

B) Les sources d'Arnobe.

C) L'œuvre d'Arnobe.